Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Калмыцкий институт гуманитарных исследований
Российской академии наук
Калмыцкий казачий округ ВКО «Всевеликое войско Донское»

ТИБЕТ ГЛАЗАМИ РОССИЙСКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ, ПОСВЯЩЕННОЙ 170-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ ДАМБО УЛЬЯНОВА (1844–1913)

6–7 июня 2014 г.

Элиста
2014

УДК 294.3
ББК 86.35
Т 39

*Печатается по решению Ученого совета
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Калмыцкий институт гуманитарных исследований
Российской академии наук*

Т 39 **Тибет глазами российских путешественников.** Материалы Международной научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Дамбо Ульянова (1844–1913). – Элиста: КИГИ РАН, 2014. 182 с.

В сборник вошли доклады и сообщения, представленные на Международной научной конференции «Тибет глазами российских путешественников», посвященной известному буддийскому священнослужителю, знатоку тибетской медицины, переводчику и писателю, потомственному казаку Дамбо Ульянову. В них раскрываются вопросы распространения буддизма среди калмыков, рассматриваются различные аспекты изучения буддизма.

Книга адресована буддологам, филологам, историкам, религиоведам и всем, кто интересуется духовной культурой калмыков.

ISBN 978-5-903833-61-0

СОДЕРЖАНИЕ



ТИБЕТСКО-КАЛМЫЦКИЕ ВЗАИМОСВЯЗИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Н. Г. Очирова

История тибетско-калмыцких взаимосвязей начинается с распространения буддизма в среде этнических предков калмыков — ойратов. Ученые по-разному оценивают хронологию указываемых событий, однако в целом их мнение склоняется к тому, что буддийские учителя активно стали проповедовать учение в ойратской среде в начале XIII в. Вхождение аристократической верхушки ойратов посредством династийных браков в элиту Монгольской империи также способствовало распространению новой религии.

Совершившие в начале XVII в. трансконтинентальную миграцию и поселившиеся на юге Российского государства калмыки уже были приверженцами буддизма. История калмыцкого буддизма тесно связана с Тибетом как центром этой мировой религии в Центральной Азии. Известно, что выдающийся просветитель и религиозный деятель, создатель национальной письменности Зая-пандита Намкай Джамцо, которому Далай-лама поручил распространять учение среди ойратов и калмыков, неоднократно приезжал в поволжские степи [Биография Зая-пандиты 1969; Норбо 1999]. Калмыки регулярно совершали паломничества в Тибет, и на начальном этапе истории Калмыцкого ханства эти путешественники имели также политические и торгово-экономические цели. Так, Шукур-Дайчин совершил паломничество в Тибет к Далай-ламе и тибетским святыням, на обратном пути посетил кочевья князя Аблая и присутствовал на освящении монастыря Аблаинкит (1654 г.), пригласил Зая-пандиту в кочевья калмыков [Биография Зая-пандиты 1969; Норбо 1999]. Во время посещения Тибета ему был пожалован Далай-ламой титул хана, хотя Шукур-Дайчин, по сообщению Габан Шараба и Б.-У. Тюменя, не

воспользовался титулом и печатью на ханство [Габан Шараб 1969; Сказание о дербен-ойратах 1969: 57]. В этот период, согласно сообщениям китайских историков Хэ Цютао и Чжан Му, «сыновья Хоурлэка[1] последовательно присылали посланцев ко двору с данью и адресами» [Мэн-гу-ю-му-цзи 1895: 144], что следует рассматривать как практику посольской торговли, поскольку приезд посла обычно сопровождался прибытием торгового каравана, доставлявшего продукты скотоводческого хозяйства в обмен на земледельческие товары [Беспрозванных 2008: 53].

Необходимо отметить, что в XVII – начале XVIII в. ойратские правители принимали активное участие в политических событиях в Тибете. Так, в 1642 г. Гуши-хан хошутский, завоевав трон Тибета, передал правление страной Далай-ламе Агван Лобсан Джамцо (1617–1682) [Дюджом ринпоче 2001; Санчиров 1977]. В последующих событиях в Тибете, связанных с Лхавзан-ханом, правителем хошутов, принимали участие джунгары. В этих событиях отражено следование традиции политических отношений «лама – милостынедатель», заложенных между Тибетом и монголами в XIII в. и имевших дальнейшее развитие в XVII в. [Шакабпа 2003].

В целом на состояние тибетско-калмыцких взаимосвязей в XVII–XVIII вв. оказывали влияние отношения калмыков с Джунгарским ханством, по территории которого пролегал путь в Лхасу, и с цинским Китаем, захватившим в 1720 г. Тибет. Исследователи высказывают мнение, что «Джунгарское кочевое государство было самым серьезным противником Цинов в Центральной Азии: его правители делали попытку захватить Тибет, превратили в вассальное государство Восточный Туркестан, постоянно планировали захватить и присоединить к своему ханству Северную и Южную Монголию» [Беспрозванных 2008: 50]. Религиозный фактор в отношениях с Тибетом являлся определяющим, вместе с тем паломники выполняли и иные функции, в зависимости от исторической обстановки.

В начальный период Калмыцкого ханства тибетско-калмыцкое взаимодействие осуществлялось на высоком уровне. Подтверждение тому — посещение Шукур-Дайчином Тибета и получение им, а позд-

[1] Хо-Урлюк, главный тайша калмыков в начале XVII в.

нее и его внуком Аюкой в 1690 г. печати и грамоты от Далай-ламы, официально возводивших в достоинство хана.

По мнению И. Я. Златкина [Златкин 1970], тибетские иерархи во второй половине XVII в. могли иметь целью создание буддийского государства для объединения Джунгарского ханства с приволжскими калмыками, на что была, по его мнению, направлена деятельность миссионеров и региональных общин Гелуг в XVII в. [Златкин 1970]. Это мнение отражено в «Очерках истории Калмыцкой АССР»: «ламаистские иерархи Лхасы преследовали собственные цели, среди которых главную роль, видимо, играло стремление объединить действия Аюки и правителя Джунгарии Галдана, которому еще раньше[2] Лхаса пожаловала титул Бошокту-хана (т. е. благословенного хана)» [Очерки истории 1967:143].

В начале 1670-х гг. произошло ухудшение отношений между Калмыцким и Джунгарским ханствами вследствие событий, связанных с возвышением Галдан Бошокту-хана и бегством на Волгу ряда ойратских лидеров[3] с подвластными [Беспрозванных 2008: 55]. Следствием этого явились зависимость контактов с Тибетом от цинских властей и появление новых форм связей между Калмыцким ханством и Тибетом в XVII в. В целом же сохранялась ориентация элиты ханства на иерархов Тибета при осуществлении религиозной политики [Очерки истории 1967].

Калмыки почитали в качестве духовного главы Далай-ламу и считали необходимым наличие санкции Его Святейшества на каждое религиозное предприятие. По описанию православного миссионера Пармена Смирнова, особо почиталось скульптурное изображение Далай-ламы, которое при перекочевках хурулов везли на белой лошади в сопровождении двух гелюнгов верхом на конях. Белая лошадь, на которой перевозили изображение Далай-ламы, почиталась как собственность верховного иерарха, и ни один человек до ее естественной кончины не мог ее оседлать, для чего на шее у нее постоянно находился колокольчик [Смирнов 1879: 125–126].

[2] Галдан Бошокту-хан получил грамоту и печать на ханство от Далай-ламы в 1679 г. [Беспрозванных 1992: 54–55].

[3] После разгрома Галданом Бошокту-ханом Очирту Цэцэн-хана и Чокура-Убаши на Волгу бежали Дорджи-Рабтан и др.

Далай-лама V Агван Лобсан Джамцо (1617–1682), к которому неоднократно обращались представители калмыков, снабжал их духовной литературой, предметами культа, посылал в приволжские степи учителей, проповедовавших среди калмыков основы веры. Калмыки, со своей стороны, постоянно совершали путешествия в Тибет, главным образом для получения разрешения на постройку и открытие храмов. Далай-лама давал подробные указания о внешнем и внутреннем устройстве хурулов, утверждал в звании местных священнослужителей. При Далай-ламе VII по приглашению Аюки-хана вернулись в Калмыцкое ханство из Тибета Шакур-лама, получивший образование в Тибете, Анджатан-лама, также достигший высот в буддийской философии в Тибете, и другие.

После событий 1771 г. (откочевка большей части калмыцкого народа во главе с наместником ханства Убаши в пределы разгромленной Цинами Джунгарии, ликвидация Калмыцкого ханства указом императрицы) связи с Тибетом ослабли. Но паломники продолжали свои многотрудные путешествия к святыням Лхасы. Среди них известны лама Джиджетен, Бааза-багши Менкеджуев, составивший описание своего путешествия [Позднеев 1897], Пурдаш Джунгруев, награжденный после публикации описания двух его поездок в Тибет малой серебряной медалью Русского географического общества, а также Дамбо Ульянов, совершивший несколько поездок в Монголию и добравшийся до Тибета в 1905 г. Важный вклад в изучение Тибета и его столицы Лхасы внес О. М. Норзунов — первый фотограф Лхасы, дворца Потала, резиденции Далай-ламы, главных монастырей Тибета Галдан, Брайбун, Сэра, Ташилхунпо, заснявший также бытовые сцены из жизни простых тибетцев.

После путешествия Дамбо Ульянова и вольнослушателя Генштаба Н. Э. Уланова в священную Лхасу калмыцкие представители отправились только в 1922 г., когда под видом паломников к Далай-ламе были направлены посланцы Советской России.

Вскоре после этого начался сложнейший период в истории религии в нашей стране, отмеченный массовыми репрессиями в отношении духовенства и атеистической пропагандой.

В последние десятилетия XX в. начался новый этап в развитии государственно-конфессиональных отношений, отмеченный демо-

кратизацией общества и возрождением религиозных общин, в том числе и буддийских. В октябре 1988 г. в г. Элиста впервые после длительного запрета была зарегистрирована первая буддийская община.

К этому времени относится и возобновление тибетско-калмыцких взаимосвязей, прежде всего между верующими буддистами Республики Калмыкия и духовными учителями из Тибета. Визит в 1989 г. тибетского монаха Кушока Бакулы Ринпоче, председателя Азиатской буддийской конференции за мир (АБКМ), в течение длительного периода являвшегося послом Индии в Монголии, стал важным событием в возрождении буддизма в Калмыкии. В 1991 г. создано Объединение буддистов Калмыкии — централизованная религиозная организация. В апреле 1991 г. Калмыкию посетила делегация тибетского правительства в составе премьер-министра Галсанг Еши, министра по делам религий Карма Гелек, брата Далай-ламы XIV Тубден Норбу. Вместе с делегацией в г. Элисту прибыли уполномоченный по делам религии при Совете Министров Бурятской ССР В. Г. Батомункуев, зам. представителя ЦДУБ СССР в г. Москве В. Ламажапов (Базарсадо), заместитель Хамбо-ламы ЦДУБ СССР Ж. Шагдаров. Во время визита состоялась их встреча с руководством республики по вопросу предстоящего визита Далай-ламы XIV в Калмыкию.

Приезд в республику духовного лидера буддистов мира Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо, состоявшийся в 1991 г., явился важной вехой в развитии буддизма в Калмыкии, открывшей особую страницу и в истории буддизма в России. Приезд столь высокого иерарха в республику состоялся впервые за почти четыре века пребывания калмыков в составе Российского государства благодаря демократическим преобразованиям, происходившим в российском обществе, а также настойчивости верующих и активным действиям в решении этого вопроса республиканских органов власти — Верховного Совета и Правительства Республики Калмыкия — Хальмг Тангч (РК — ХТ). Визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкию рассматривался и как визит миротворца, лауреата Нобелевской премии мира. В составе делегации, сопровождавшей в 1991 г. Далай-ламу XIV в Калмыкии, впервые в Элисту прибыл Тэло Тулку Ринпоче (этнический

калмык), возглавивший уже через год Объединение буддистов Калмыкии. Ныне он на протяжении свыше 20 лет руководит буддистами Калмыкии, являясь Шаджин-ламой Калмыкии и Президентом ОБК.

В 1992 г. впервые делегация Калмыкии по приглашению Его Святейшества Далай-ламы XIV побывала и встретилась с высоким буддийским иерархом в Индии в г. Дхарамсала — центре тибетского правительства в изгнании. В составе делегации были зам. Председателя Совета Министров РК — ХТ М. Б. Мукубенов, председатель Комитета по культуре Верховного Совета РК — ХТ А. И. Коокуева, а также депутат Верховного Совета РК — ХТ, настоятель буддийского хурула В. Р. Цымпилов (Туван Дорж). В сентябре 1992 г. состоялся второй визит Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкию. Лекции и посвящения проходили в открытом пространстве перед новым летним «сюме» при огромном скоплении верующих. Состоялось посвящение монахов («гецул») и послушников («генин», в калмыцкой традиции «манджи»), данное главой буддизма по желанию верующих, в том числе священнослужителей.

В период пребывания Его Святейшества Далай-ламы XIV в Калмыкии обсуждались и вопросы, связанные с подготовкой кадров буддийских священнослужителей, поскольку к этому времени, кроме нескольких гелюнгов, пребывающих в почтенном возрасте, потому не имевших возможности по состоянию здоровья вести службу в хуруле, других в республике не было. Преемственность в сфере религиозной духовной культуры калмыков была значительно подорвана, если не сказать, прервана. По инициативе Тэло Тулку Ринпоче и при поддержке Департамента по делам религии РК в монастырь Дрепунг Гоманг, в Индию, была направлена для обучения группа молодых людей (20 человек). В тибетских монастырях Индии и в настоящее время продолжают получать буддийское образование молодые послушники из Калмыкии. За прошедший период получили квалифицированное образование за пределами республики несколько десятков человек, большая часть из них обучалась в монастыре Дрепунг Гоманг. В 2006 г. в этом монастыре было построено общежитие для молодежи из Калмыкии на средства предпринимателей и прихожан хурулов республики.

Начиная с 1993 г. в хуруле ведут службу тибетские ламы, первыми из них были геше Лувсан и геше Нима, положившие начало широкому распространению учения среди верующих республики.

Тибетские духовные учителя регулярно посещают Калмыкию, проводят учения. Так, неоднократно бывал в республике Джебцзун-Дамба-хутугта (Богдо-гегян). Многие годы в Элисте с большим успехом проходят лекции Геше Тинлея. Весной этого года по приглашению Шаджин-ламы Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче впервые в Калмыкии побывал ближайший соратник Его Святейшества Далай-ламы XIV, известный общественный деятель, пользующийся огромным авторитетом в мире буддизма, науки и международной политики, Самдонг Ринпоче Лобсанг Тензин. Посещают республику и дают учение верующим многие учителя из разных школ тибетского буддизма: Гелуг, Сакья, Ньингма, Кагью.

Монахи из тибетских монастырей неоднократно проводили циклы религиозных обрядов в Калмыкии, в том числе построения мандалы, религиозной мистерии Цам и др. Знаменательным событием в жизни верующих буддистов республики стало поклонение священным буддийским реликвиям из собрания ламы Сопы Ринпоче, привезенным в 2008 г. в Элисту.

Важным событием осени 2004 г. явился третий долгожданный пастырский визит в Калмыкию Далай-ламы XIV Тензин Гьяцо, во время которого Учитель освятил Калмыцкий хурул «Геден Шеддуб Чой Корлинг» и прочитал собравшимся десяткам тысяч человек лекции по учению Будды.

В Калмыкии действует Общество друзей Тибета, деятельность которого известна далеко за пределами республики. Данное Общество было создано его учредителями с целью возрождения утраченных связей калмыцкого народа с Тибетом. Одной из основных задач этой общественной организации является содействие в изучении и овладении верующими буддийского учения в Калмыкии, ознакомление с историей Тибета. В Калмыцком государственном университете, в ряде школ республики изучается тибетский язык. В отделе письменных памятников, литературы и буддологии Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН ученые изучают рукописи на тибет-

ском языке, создают новые труды. Укрепляются связи КИГИ РАН как с отечественными, так и с тибетологическими научными центрами Индии, Китая, Монголии, в дар от которых Институт получил ценные рукописи. Кроме того, Шаджин-лама Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче передал КИГИ РАН на электронных носителях значительный объем тибетских старописьменных памятников, оцифрованных в целях сохранения буддийского наследия Тибета организацией «Tibetan Buddhist Resource Center».

За прошедшие годы связи с духовным лидером буддистов мира Далай-ламой XIV значительно расширяются, сложилась новая традиция во взаимоотношениях — паломничество на учения, проводимые буддийским Иерархом и другими высокопоставленными тибетскими ламами в различных уголках мира. Причем количество желающих получить учение постоянно возрастает, из республики ежегодно выезжают в общей сложности около 100 паломников. Взаимосвязи и сотрудничество верующих Калмыкии с тибетским буддийским миром и его лидером в современный период становятся многоаспектней и многогранней. Религиозное влияние и авторитет буддийского иерарха, несмотря на политические перипетии, по-прежнему остаются значительными.

Таким образом, на новом витке истории тибетско-калмыцких взаимоотношений отмечается активное продолжение и укрепление традиций, заложенных калмыцкими паломниками — путешественниками, одним из ярких представителей которых был Дамбо Ульянов, 170-летие которого мы отмечаем сегодня с благодарностью за все совершенные им добрые деяния во имя веры и народа.

Литература

Беспрозванных Е. Л. Калмыцко-китайские отношения в XVIII веке. Волгоград, 2008.

Биография Зая-пандиты // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Габан Шараб. Сказание о дербен ойратах // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Дюджом ринпоче. 14 Далай лам Тибета. Краткое описание жизни и правления Далай-лам. СПб., 2001.

Златкин И. Я. Зая-Пандита как политический деятель // 320 лет старокалмыцкой письменности. Материалы научной сессии. Элиста: Калм. кн. изд-во, 1970. С. 21–40.

Мэн-гу-ю-му-цзи. Записки о монгольских кочевьях / пер. с кит. СПб., 1895.

Норбо Ш. Зая-Пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калм. книж. изд-во, 1999.

Очерки истории Калмыцкой АССР. М., 1967.

Позднеев А. М. Сказание о хождении в тибетскую страну малодербетовского Бааза-багши. СПб., 1897.

Смирнов П. Выдержка из путевых записок по калмыцким степям Астраханской губернии. Астраханские епархиальные ведомости. 1879. № 8. С. 125–126.

Санчиров В. П. Теократия в Тибете и роль Гуши-хана в ее окончательном утверждении // Ламаизм в Калмыкии. Элиста, 1977.

Сказание о дербен-ойратах, составленное нойоном Батур-Убаши Тюменем // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Шакабпа В. Д. Тибет. Политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.



Д. УЛЬЯНОВ — ИЗВЕСТНЫЙ БУДДИЙСКИЙ СВЯЩЕННОСЛУЖИТЕЛЬ, ПУТЕШЕСТВЕННИК И ПЕРЕВОДЧИК

Э. Н. Манжиков

В памяти народа, который помнит своих героев, просветителей, свою историю, культуру, нет срока давности. Листая и изучая страницы истории, мы удивляемся и восхищаемся стремлением к знанию наших предков, воспитавших в своей среде неординарные личности. Имя Дамбо Ульянова находится в одном ряду с выдающимися представителями калмыцкого народа, чьи имена золотыми буквами вписаны в летопись истории Российского государства — Аюка-хан, Дондук-Омбо, контр-адмирал Денис Калмыков, художник Федор Калмык, буддийские просветители Бааза-Багши, Менько Борманжинов, Лувсан-Шарап Тепкин, Тугмюд-гавджи и многие другие.

Наша задача — поднять из глубины веков имя видного буддийского священнослужителя, путешественника, врача тибетской медицины, переводчика и писателя, потомственного казака Эркетеневской станицы — Зунгру-Даши, в миру — Дамбо Ульянова.

Д. Ульянов родился в мае 1844 г. в семье табунщика Ульяна Манжикова, казака Черкасского округа Войска Донского. В десятилетнем возрасте, после смерти родителей, он вместе с младшим братом был вынужден перекочевать на родину, в Эркетеневскую сотню [Алексеева 1994].

Громадный хурул–сюмэ, окруженный белыми кибитками, торжественная служба, сопровождаемая своеобразной музыкой, благоговейный настрой всех присутствовавших, чтение молитв нараспев в исполнении монахов, а в особенности чтение молитв маленькими манджиками, — все это произвело неизгладимое впечатление на подростка. В 13-летнем возрасте он поступил в духовную школу при Эр-

кетеневском хуруле, где на протяжении 20 лет, помимо ойратского «ясного письма» (*тодо бичиг*) и обязательных наук, изучал монгольский, тибетский, совершенствовал русский языки. За время учебы он прошел путь от манджи до багши. Еще на протяжении 14 лет, проведенных в Бембедякинском хуруле, он прослушал лекции и переводы буддийских проповедей многих калмыцких священнослужителей, приезжавших в станицу Власовскую из самых разных мест калмыцкой степи. Он стремился познать сущность видимого и невидимого мира, о котором так много говорилось в буддизме.

С детства мечтавший побывать в священной Лхасе, еще в 1877 г. он с двумя спутниками пытался достичь Тибета, но добрался только до Кяхты. Через год вновь отправляется в путь: тайно переправился в Монголию, где в Урге встречался с шестилетним хутугтой, а спустя год, в 1879 г., взяв восьмимесячный отпуск, той же дорогой через Ургу посетил Пекин. Осмотрев его достопримечательности, он отправился в 10-дневный путь на юг к священным горам Шанута, где в глубокой котловине находился монастырский город. Совершив молебны и посетив храмы, приобретя редкие статуи Будд, множество книг, он только через год возвратился домой.

В 1882 г. Д. Ульянов, получив разрешение на въезд во все государства (за исключением Китая), отправляется в морское путешествие. 15 августа, выйдя из Одессы, пройдя Черное море, Дарданеллы, Босфор, Мраморное море, Средиземное море, Суэцкий канал, Красное море, Индийский океан, остров Цейлон, Сингапур, Южно-Китайское море, через Японию (Нагасаки), далее через Китай (Шанхай — Тянцзин — Пекин) по сухому пути он посещает Калган–Ургу, священный город Монголии и, прожив там 4 года, полностью завершает свое медицинское образование. На пятый месяц пребывания в Урге он встречается с знаменитым русским путешественником Н. М. Пржевальским, который в то время начал готовиться к своему путешествию в Монголию и Тибет. У Дамбо Ульянова возникает желание дойти до Лхасы с Пржевальским. Но предсказание учителя — хутугты Юнгзин-Хамбо-Болдан-Чомпл о том, «…что Пржевальский в этот раз не дойдет до Лхасы», — остановило его. Как истинный верующий, Д. Ульянов поверил предсказанию Джебцзун Дамба хутугты о

том, что он достигнет Лхасы позднее, кратчайшим путем из России. Богдо-гэгэн наставил его на то, чтобы священнослужитель в молитвах терпеливо ожидал назначенного времени, когда все пути в Лхасу откроются перед ним [Бакаева, Чемидова 2010; Бакаева 2013].

По прибытии в Россию произошли значительные события. Так, по решению властей был закрыт его родной Эркетеневский буддийский храм, и он стал штатным гелюнгом Потаповской станицы области Войска Донского. Там священнослужитель лечил холерных больных, за что был привлечен к суду, но оправдан благодаря результатам его лечения и показаниям пациентов. В 1901 г. священнослужитель отправился в Петербург с целью добиться разрешения на открытие своего станичного храма. В столице Д. Ульянову пришлось пробыть три года. Он обращался с ходатайством в Военный Совет об открытии храма, состоял вольнослушателем в Военно-медицинской академии, а также переводил с тибетского на русский язык медицинские трактаты. Одним из важных событий своей жизни этого периода Д. Ульянов считает знакомство с управляющим императорской канцелярией генералом Мосоловым, сенатором Фроловым и великим князем Владимиром Александровичем. В 1901 г. Д. Ульянов опубликовал на русском языке подстрочный перевод I тома «Джуд-Ши» («Тантру основ»), на два года предварив полный перевод-переложение этого сочинения П. А. Бадмаевым; в 1903 г. был издан выборочный «Перевод из тибетских медицинских сочинений («Дже-ду-нинг-нор» и «Хлан-таб») [Алексеева 1994].

В 1902 г. в Санкт-Петербурге на самом высшем уровне было принято решение направить в Тибет специальную секретную разведывательную миссию — русская военная разведка намеревалась проникнуть в таинственный и запретный район Тибета с помощью калмыков, буддистов по вероисповеданию, служивших во Всевеликом Войске Донском. Разведывательную группу возглавлял подъесаул Н. Э. Уланов, хорошо владевший тибетским языком. Вместе с ним решено было направить штатного гелюнга — буддийского священнослужителя из станицы Потаповской, калмыка по национальности Дамбо Ульянова и переводчика, казачьего урядника той же станицы, калмыка Лиджи Шарапова. Подъесаула Уланова без лишнего шума

перевели в Санкт-Петербург и зачислили вольнослушателем в Академию Генерального штаба, где он весьма преуспел в освоении специальных дисциплин, необходимых для проведения тайной разведывательной миссии. Подготовка продолжалась почти 2 года, но события пришлось форсировать из-за агрессивной политики Англии: воспользовавшись начавшейся русско-японской войной, британцы ввели войска в Тибет и оккупировали Лхасу. Далай-лама бежал в Монголию. России требовалось заставить англичан немедленно вывести свои войска, воспрепятствовать установлению британского контроля над Тибетом и добиться его относительной самостоятельности под верховной властью Китая. Однако ход событий разворачивался не самым благоприятным для России образом: англичане сумели подписать с тибетскими чиновниками договор, по которому Китай полностью утрачивал все свои позиции в Тибете [Андреев 2006].

Для соблюдения полной тайны в январе 1904 г. военный министр, генерал-адъютант А. Н. Куропаткин направил на имя императора Николая II специальную записку, в которой предлагал уволить подъесаула Уланова в запас сроком на один год, а в последующем полностью восстановить его в рядах русского офицерского корпуса с зачетом выслуги лет, проведенных в тайной разведывательной экспедиции. Император дал согласие и разрешил отпустить из казны почти четырнадцать тысяч рублей, необходимое вооружение и подарки для успешного осуществления намеченного предприятия. Более того, император пожелал лично встретиться с подъесаулом Улановым и гелюнгом Ульяновым. Аудиенция состоялась 14 января 1904 г., в три часа дня, в Зимнем дворце. Она проходила тайно и, в нарушение всех правил придворного этикета, приглашенным во дворец офицерам разрешили прибыть не в парадной военной форме, а в штатском платье. Кроме того, специально предпринимались меры, чтобы сведения об этой встрече не просочились в прессу.

— Существует реальная угроза военного конфликта с Англией из-за тибетского вопроса, — сказал разведчикам Николай II. — Помните, господа: ваша тайная миссия направлена на защиту национальных интересов России! Во время пребывания в Петербурге подъесаул Н. Уланов представил начальнику Генерального штаба план

путешествия в Тибет кратчайшим путем через Ташкент и Памирские хребты. Проект был утвержден в 1903 г. [Андреев 2006].

В январе 1904 г. тайная разведывательная экспедиция покинула Санкт-Петербург и к весне достигла Средней Азии. Для обеспечения конспирации калмыки выдавали себя за жителей многонациональной провинции Синьцзян. Трудность состояла в том, чтобы добыть соответствующие документы (британская разведка не дремала!). Необходимые документы удалось получить с помощью сотрудников русского представительства в городе Кульдже. Там же в состав экспедиции вошли четыре местных жителя, опытные проводники-караванщики. Одевшись как буддийские монахи-паломники, разведчики двинулись в глубь китайской территории. Все шло отлично, но вскоре случилось непредвиденное — внезапно тяжело заболели подъесаул Уланов и урядник Шарапов. Болезнь оказалась совершенно незнакомой как членам разведгруппы, так и местным жителям. Опытные лекари, приглашённые к больным, только бессильно разводили руками. Через несколько дней подъесаул Уланов скончался. Его гибель осталась неразгаданной тайной: не исключено, что он стал жертвой британской агентуры и был отравлен. Зато Шарапов, пусть медленно, но сумел победить болезнь. Тем не менее, группа осталась без руководителя, трагическая гибель которого ставила под угрозу успех всего тайного предприятия. Гелюнг Дамбо Ульянов срочно отправился в Кульджу.

— Вам придется взять руководство тайной миссией на себя, — сказали Ульянову в Кульдже. — Мы запросили Санкт-Петербург. Его императорское величество, господин военный министр и Генеральный штаб желают вам успеха в благородном и опасном деле. Государь особо просил напомнить: оно касается национальных интересов России! — Так, Д. Ульянов, неожиданно для себя, стал руководителем тайной разведывательной миссии в Тибет. Он повел свой небольшой караван к Чименским горам и перезимовал там у цайдамских калмыков, с которыми легко нашел общий язык. В марте 1905 г. экспедиция двинулась через перевалы. Встречавшиеся на границе Тибета группы населения, благодаря знаниям Ульянова, считали его гэгэном — буддийским духовным лицом высокого ранга — и принимали с подобающим почетом.

В 1913 г. Д. Ульянов опубликовал книгу «Предсказания Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904−1905 гг.», в которой подробно описал все сложности пути. Маршрут паломников пролегал через кочевья родственных калмыкам олетов, которые, как свидетельствовал Д. Ульянов, приняли его за Дамби Джалцана (калмыцкого гелюнга, выдававшего себя за перерожденца хойтского князя Амурсаны и известного впоследствии как Джа-лама), побывавшего в этих местах в 1890 г.

В конце мая, проделав длительный и тяжелый путь к священным местам, тайная миссия прибыла в столицу Тибета — загадочную для европейцев Лхасу. Успешно продолжавший играть роль гэгэна Дамбо Ульянов нашел радушный прием и даже стал пользоваться определенной популярностью. Гелюнг здраво рассудил, что такое излишнее внимание ему ни к чему, и стал старательно и ежедневно поклоняться местным святым. Это только прибавило ему «праведности» в глазах мистически настроенных тибетцев. Однако и сам Дамбо прекрасно понимал: в Лхасе хватает тайных британских агентов, пристально наблюдающих за каждым его шагом.

Тогда Д. Ульянов предпринял блестящий ход, позволивший ему полностью избавиться от наблюдения английских агентов из числа непальцев, не спускавших глаз с «паломников». Ульянов еще до похода в Лхасу написал на тибетском языке трактат по одному из спорных вопросов буддизма. Теперь он извлек его из походной сумки и предложил для обсуждения местному высшему духовенству. Это произвело впечатляющий эффект и немедленно поставило русского разведчика в ряды первостатейных знатоков учения Будды. Английская агентура, убедившись, что в Тибет прибыл действительно религиозный ученый, потеряла к Д. Ульянову интерес.

Осторожно собирая информацию в доверительных беседах с паломниками, караванщиками, местными жителями и буддийскими священниками, Дамбо Ульянов из первых рук получал сведения об истинном положении дел в стране. Вскоре он попал на прием к Годану Гива-Ринпоче, правившему Тибетом в отсутствие Далай-ламы. Благодаря дипломатическим усилиям Д. Ульянова англичанам пришлось вывести свои войска из Тибета, единственное, что сдерживало

британцев, это боязнь крупномасштабного вооруженного конфликта с Россией.

Все складывалось удачно, но произошло новое загадочное происшествие: ночью урядник Шарапов выпал из окна третьего этажа здания, где разместилась тайная миссия. Сам Лиджи не мог объяснить, почему это произошло. Скорее всего, виной тому были происки британской разведки и ее агентуры, действовавшей в Лхасе. Урядник разбился о камни так, что не оставалось никаких надежд на его выздоровление. Ульянов уже решил, что скоро он останется совсем один: британцы предпримут все меры, чтобы никого не выпустить из «запретной страны». Однако местный лекарь авторитетно заверил, что обязательно вылечит Шарапова и через два месяца тот сможет сам сесть в седло. Так и случилось. Как и чем лечили урядника, осталось тайной.

Побывав в Потале, поклонившись святыням, ознакомившись с духовными академиями Чойра, посетив монастырь Галдан, Д. Ульянов и его спутники, согласно завещанию умершего по пути Н. Уланова, приобрели комплект священных книг Ганджур и Данджур для музея Александра III, а также другие сочинения. Калмыцкие посланники сыграли немаловажную роль в истории русско-тибетских отношений в период борьбы России с англичанами за сферу влияния в Тибете. Путевые заметки Д. Ульянова он впоследствии, в 1913 г., издал отдельной книгой, приурочив к 300-летию Дома Романовых. Анализируя буддийское учение, Д. Ульянов усматривал в отношении Николая II к Гаагской мирной конференции его божественное происхождение, предсказанное самим Буддой Шакьямуни: «Великий государь император Николай II согласно своему божественному назначению оказывал широкое благодеяние всему человечеству, призвал все народы на Гаагскую мирную конференцию» [Ульянов 1913: 134].

Д. Ульянов во время нахождения у сородичей — торгутов Юлдуза (Синьцзян) сочинил небольшое произведение, в которое включил сведения из календаря под названием «Важнейшие государства земного шара и их правители». Согласно его разъяснениям, Россия представлялась Северной Шамбалой, в которой ожидалось перерождение Будды. Пророссийская позиция Д. Ульянова ярко проявилась

в книге и заметках, опубликованных в газете «Санкт-Петербургские ведомости» в 1906 г. Он попопытался богословски обосновать необходимость установления тесных контактов России и Тибета. В книге автор писал о том, что Будда, оценив поступки двух пришедших к нему братьев-купцов, благословил их и определил будущее рождение старшего Гагуна — ханом Балгаранчи, а младшего Занбы — китайским императором. Далее, сопоставляя изречения Падмасамбхавы, воспринимаемого как перерождение Будды, Д. Ульянов делает вывод, что предсказание о том, что 809 год после «восшествия Бадма Джюнги» (Падмасамбхавы) будет ознаменован его воплощением, соответствует 1613 году, а так как в этом году был избран после смуты на царство Михаил Федорович Романов, то его, согласно предсказанию Д. Ульянова, следует признать перерождением благословленного Будды Гагуна. Поскольку в начале XVII в. во главе маньчжуров стал Нурхаци, начавший завоевание Китая и ставший основателем цинской династии в Китае, по мнению Д. Ульянова, его можно считать перерождением младшего брата — Занбо [Бакаева 2013].

В докладе, который Д. Ульянов подал регенту Далай-ламы XIII, подробно обосновывался тезис о необходимости поиска Тибетом покровительства России и Китая, а не Англии. Согласно толкованию Д. Ульяновым содержащихся в буддийских книгах предсказаний Будды и Падмасамбхавы, купец по имени Гагун должен был возродиться через восемь веков царем страны Брангзи-Джанг-ба, которая отождествлялась с Россией. «Таким образом, Гагуну предстояло стать “родоначальником” царствующего дома Романовых (царем Михаилом Федоровичем)». Далее, согласно предсказанию Будды, сокровенное учение Дуйнхор … должно распространиться на долгое время «прежде других стран в России и Китае» [Бакаева 2013].

Примечательны толкования Д. Ульянова о значении для буддийского учения европейской России как Шамбалы, Москвы как столицы Шамбалы, Петербурга как одного из буддийских центров [Ульянов 1913: 89–91].

17 марта 1906 г. разведгруппа прибыла в столицу Российской империи. Дамбо Ульянов немедленно засел за свои заметки, которые в целях конспирации и соблюдения секретности вел на калмыцком

языке. На основе путевых заметок он подготовил для Военного министерства и Министерства иностранных дел обширные доклады о проделанной тайной миссией работе. Собранные и систематизированные буддийским священнослужителем сведения вызвали большой интерес и получили высокую оценку русского правительства.

В результате начались переговоры с Далай-ламой о возвращении его в Лхасу, но тот поставил непременным условием предоставление ему охраны из русских казаков. В конечном итоге удалось договориться, что к границам Тибета, на территорию Монголии, будет направлено подразделение казаков-бурят, для конспирации одетых не в русскую военную форму, а в национальное платье. Кроме того, в Тибет намеревались направить две долговременные большие русские «научные экспедиции» под командованием капитана П. К. Козлова и ротмистра Козакова. Впоследствии от этих планов пришлось отказаться, дабы не создавать излишней напряженности в этом регионе, хотя Козлов и Козаков, кроме военного опыта, имели большой научный авторитет. Но казаки-буряты в Монголию все-таки прибыли.

Россия провела успешные переговоры с Китаем и Великобританией, в которых большую помощь оказали добытые тайной разведывательной миссией сведения. В 1907 г. было заключено англороссийское соглашение: британцы признавали Тибет частью Китая и обязывались поддерживать с ним отношения только через китайское правительство. Далай-лама сначала жил в монастыре Гумбум, недалеко от тибетской границы, а затем вернулся в Лхасу.

Долгие десятилетия русская военная разведка тщательно хранила секреты тайной миссии в Тибет. Надо полагать, далеко не все из них раскрыты и в наше время, поскольку неизвестно, какие конфиденциальные поручения давал император Николай II отправляющимся в Тибет разведчикам, тайно принимая их в Зимнем дворце.

В российских кругах калмыцкий священнослужитель Д. Ульянов был известным человеком. Признанный авторитет буддийской философии, доктор восточной медицины, о врачевании которого ходили легенды, Зунгру-Даши Дамбо Ульянов умер в 1913 г. и был похоронен в родной станице. В 1978 г. в связи со строительством гидроканала по просьбе станичных казаков, с глубоким уважением относивших-

ся к Д. Ульянову, земляки священнослужителя — уроженцы станицы Эркетиновской[1] произвели перезахоронение его праха в с. Троицкое Целинного района Республики Калмыкия. В 2014 г. накануне 170-летия со дня рождения Д. Ульянова установлен новый памятник одному из великих сыновей калмыцкого народа. Память о нем останется в веках.

Литература

Алексеева П. Э. Дамбо Ульянов: в поисках истины // Шамбала. 1994. №1. С. 25−29.

Андреев А. И. Тибет в политике царской, советской и постсоветской России. СПб.: СПбГУ; Нартанг, 2006.

Бакаева Э. П. [2013] Монах Дамбо Ульянов. Предсказание Будды о Доме Романовых [Электронный ресурс] // URL: http://khurul.ru/?p=15629 (Дата обращения: 30.06.2014).

Бакаева Э. П., Чемидова Б. В. Российско-тибетские взаимосвязи в общественной мысли Калмыкии (на примере сочинений Д. Ульянова) // Мир буддийской культуры. Материалы III Международного симпозиума, посвященного 150-летию Буддийской академии. Чита, 2010. С. 151–155.

Ульянов Д. Предсказания Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг. СПб., 1913.

[1] Станица Эркетиновская образована в 1908 г., выделилась от станицы Потаповской. В 1920–30 х гг. именовалась Эркетинской. В XIX в. — Эркетеневская сотня.



О ВЛИЯТЕЛЬНОМ БУДДИЙСКОМ ИЕРАРХЕ ИНЗАНЕ-ХУТУГТЕ (ЭНСЭ-ХУТУГТЕ)

В. П. Санчиров

В начале сентября 1640 г. в урочище Улан-бура на Тарбагатае во владениях влиятельного хошутского правителя Очирту-тайджи (в будущем известного как Очирту Цэцэн-хан) собрался съезд владетельных князей и крупных феодалов Халхи (Внешней Монголии), Джунгарии и Кукунора, а также волжских торгутов, незадолго перед тем поселившихся в степях Северного Прикаспия. Отсутствовали на нем только представители княжеств Южной (Внутренней) Монголии, оказавшихся под властью маньчжурских завоевателей. На съезде было принято «Великое уложение» («Йэкэ цааджин бичиг»), кодекс монголо-ойратских законов, которыми должны были руководствоваться монгольские народы.

На съезде принимали участие 28 наиболее влиятельных монгольских и ойратских феодалов, а также представители высшего духовенства. Во вводной части «Великого уложения» названы имена трех святителей-хутугт, в присутствии которых оно было принято: Инзан-римбочи, Акшоби Манджушири и Амуга-шиди (Манджушири) [Их Цааз 1981: 13]. Нас интересует личность первого из них — Инзан-римбочи. Как сообщает С. Д. Дылыков, этот «тибетец в 1604 г. был направлен представителем Далай-ламы в Северную Монголию. Он более известен под именами Цаган номун-хан или Майдари-хутукта» [Их Цааз 1981: 33].

По мере роста влияния и могущества ламаистской церкви высшие ламы начинают все активнее участвовать в политической жизни монгольского и ойратского обществ. Одним из них и был Инзан-ринпоче. Как предполагает современный исследователь В. Т. Тепкеев, он был во главе духовенства, являвшегося идейным вдохновителем

съезда монголо-ойратских князей [Тепкеев 2012: 78]. Его характеризует цитата из русских документов того времени, в которых этот лама фигурирует как главный гарант съезда: «Безо всякого недостатку, подобного бурханам, и незлобием всем известного Святого Господа хутукту Инзана о помощи всякому одушевленному просим» [Тепкеев 2012: 78].

Из русских источников сохранились сведения о приезде на Яик весной 1636 г. к торгутскому тайше Шукур-Дайчину большого представительного посольства (200 человек) во главе с неким хутугтой. Оно стремилось побудить эту группировку ойратов вернуться в степи Юго-Западной Сибири. По мнению В. Т. Тепкеева, «с большой долей вероятности можно предположить, что в 1635–1636 гг. к торгутам приезжал именно Индзан-хутугта» [Тепкеев 2012: 65].

О том, что Инзан-хутугта пользовался большим авторитетом у ойратов, свидетельствует и рассказ о нем в «Биографии Зая-пандиты». В 1639 г. он председательствовал при освящении субургана в местности *Буланайин-Усун-худжир*. На съезде духовенства и знати, на котором присутствовал недавно вернувшийся из Тибета Зая-пандита, Инзан-хутугта произнес: «Хотя [здесь] по званию я самый старший, но по своим знаниям выше всех мудрый цорджи с факультета Агба» и пожаловал [Зая-пандите] титул Рабджамба-хутугта [Норбо 1999: 42]. В цитируемом источнике есть также упоминание о том, что этот высокопоставленный представитель ламаистской церкви побывал в кочевьях волжских торгутов еще до первого приезда к ним Зая-пандиты в 1645–1646 гг. [Норбо 1999: 47]. Следует отметить, что это первое упоминание в ойратских источниках о посещении тибетским священнослужителем своих единоверцев в регионе Северного Прикаспия в первой половине XVII в.

В конце прошлого века в Синьцзяне было найдено ойратское сочинение на «ясном письме», известное под монгольским названием *«Монголын уг эхийн түүх»* («Родословная монголов», возможен и другой перевод названия — «История происхождения монголов»). Данное название никак не соответствует его содержанию. Оно целиком и полностью посвящено ойратам, главным образом событиям, связанным с историей Джунгарского ханства (1635–1758). В не-

большом по объему сочинении изложение материалов тематически не связано друг с другом и носит фрагментарный характер. К сожалению, автор предельно краток в описании событий и действующих лиц, сыгравших видную роль в истории Джунгарского ханства. Говоря о последних, он ограничивается простым упоминанием имен некоторых из них, в лучшем случае сообщая об их покровительстве религии и строительстве монастырей. В целом в этом сочинении заметно влияние буддийской феодально-клерикальной историографии и стремление ее автора объяснить многие события с позиции «желтошапочной» религии школы Гелуг, утвердившейся среди ойратов.

Нескольким персонажам ойратской истории он отводит гораздо больше места в своем повествовании, и, что важно при этом, приводит интересные факты, которые не встречаются в других ойратских письменных памятниках. Его сообщения приобретают особую ценность там, где в них под буддийскими мотивами и стереотипами присутствует отражение вполне реальных исторических событий. В них автор обнаруживает себя как историограф. Авторское начало проявляется у него особенно там, где он рассказывает о трех исторических личностях — Энсэ-хутугте, жене джунгарского правителя Батура-хунтайджи (1635–1653) — Юм-ага, и его сыне Галдане Бошогту-хане (правил в 1671–1697 гг.).

Первому из упомянутых личностей суждено было сыграть в первой половине XVII в. важную роль в распространении буддизма среди ойратов. Из нашего источника мы узнаем некоторые подробности его биографии. Здесь он назван выходцем «из рода главного ученика и важного сподвижника Бурхан-багши (т. е. Будды Шакьямуни)».

Когда в Тибете разгорелась религиозная война между сторонниками «красношапочной» и «желтошапочной» школами тибетского буддизма, то руководители «желтошапочной» школы Гелуг, терпя поражение, приняли решение обратиться за помощью к ойратским князьям. Они тайно снарядили и отправили посольство к своим приверженцам-правителям Джунгарии. Как сообщает автор «Родословной»: «Ламы — хранителя Учения и ламы из [монастыря] Брайбун во главе с Панчен-ламой и Далай-ламой послали Энсэ-хутугту, сказав [ему]: «Будет правильно, если ты отправишься в путь. На востоке есть

страна, где живут дурбэн-ойраты. Им суждено возродить там желтую религию Дзонхавы. Отправляйся [к ним] и скажи их ханам, чтобы они содействовали возрождению желтой религии» [Oyirad teüken... 1985: 308; Ойрад Монголын түүхэнд... 2001: 130]. Энсэ-хутугта выступил на съезде ойратских князей, и те, после обсуждения просьбы тибетских иерархов о помощи, постановили отправить в Тибет объединенное войско дурбэн-ойратов под командованием хошутского правителя Гуши-хана. В ходе военной кампании 1636–1637 гг. ойратам удалось разгромить войско восточномонгольского князя Цогту-тайджи, сторонника «красношапочной» секты, и овладеть Кукунором. Это в дальнейшем помогло завоевать весь Тибет и установить в нем власть Далай-ламы и «желтошапочной» школы Гелуг [История Калмыкии 2009: 296–299].

Весьма примечателен помещенный в нашей «Родословной» рассказ о том, как сын джунгарского правителя Батура-хунтайджи Галдан стал перерожденцем (хубилганом) Энсэ-хутугты. Сообщается, что, когда тот, выполнив свою миссию при джунгарском дворе, собрался вернуться в Тибет, то Батур-хунтайджи и другие ойратские князья «оказали ему большие почести и сделали подношение». Тогда-то произошло следующее событие: *«Когда [Энсэ-хутугта] уезжал, то пришла [супруга Батура-хунтайджи] Юм-ага и, держась за стремя [его лошади], сказала: «У меня [только] один сын, пожалуйте мне еще одного сына». На это [Энсэ]-хутугта ответил: «Я — монах, отрешившийся от мирской жизни. Я не могу родить сына». Тогда Юм-ага попросила: «Раз уж Вы, будучи монахом, не можете родить сына, то поскольку Вы уже преклонного возраста, то не могли бы Вы [после своей смерти] переродиться во мне в образе [моего] сына». [Энсэ-]хутугта согласился, [как] говорят, и ответил: «Пусть будет так». Говорят, что возвращаясь [домой], он скончался в Тибете. В том же году [1644 г.] Юм-ага забеременела и через девять месяцев родила сына. Тот сын и стал известен как перерожденец Энсэ-хутугты»* [Oyirad teüken... 1985: 308; Ойрад Монголын түүхэнд... 2001: 130]. Из этого отрывка мы узнаем год смерти тибетского святителя и год рождения Галдана, будущего Бошогту-хана.

Юм-ага (Йуму-Ага, «ага» — титул знатной женщины) — одна из пяти жен джунгарского правителя Батура-хунтайджи, была, как сказано в «Родословной», дочерью торгутского тайши Шукур-Дайчина и матерью двух прославленных сыновей, Сэнгэ и Галдана, последовательно занимавших трон правителей Джунгарского ханства. Она славилась своей красотой, память о которой сохранялась здесь на Волге даже спустя полтора столетия, о чем сообщает монголист середины XIX в. Юрий Лыткин, известный своими переводами ойратских и калмыцких сочинений. По словам его калмыцкого информатора, Юм-ага наряду с тремя другими знатными женщинами была у ойратов такой красавицей, «каких теперь нет» [Лыткин 1969: 99]. Ю. Лыткин, основываясь на данных «Биографии Зая-пандиты», поместил свой рассказ о ней в разделе «Ойратские красавицы XVII века» в своих «Материалах для истории ойратов» [Лыткин 1969: 99–102], где ошибочно указал, что она была дочерью Хо-Урлюка. О ней говорится и в «Истории дурбэн-ойратов» калмыцкого историка Габан Шараба [Калмыцкие историко-литературные памятники 1969: 149, 152]. Будучи знатного происхождения, рожденной и воспитанной при дворе торгутских правителей, Юм-ага помимо своей замечательной красоты, обладала еще твердым и решительным характером и пользовалась, судя по всему, большим влиянием при дворе джунгарских правителей. Об этом свидетельствуют приведенные в рассматриваемом нами сочинении факты, которые не встречаются в других ойратских источниках.

Литература

История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Элиста: КИГИ РАН, 2009. Т. 1.

Их Цааз («Великое уложение»). Памятник монгольского феодального права XVII в. М.: Наука, 1981.

Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Лыткин Ю. Материалы для истории ойратов // Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе. Элиста, 1969.

Норбо Ш. Зая-пандита (Материалы к биографии). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1999.

Тепкеев В. Т. Калмыки в Северном Прикаспии во второй трети XVII века. Элиста: ЗАОр НПП «Джангар», 2012.

Oyirad teüken surbulǰi bičig. Öbür Mongγol-un soyol-un keblel-ün qoriya, 1985.

Ойрад Монголын түүхэнд холбогдох сурвалж бичгүүд – II. Улаанбаатар, 2001.



ХУРУЛЫ ОБЛАСТИ ВОЙСКА ДОНСКОГО

В. А. Дронов

Первое упоминание о калмыках, принятых в донское казачество, относится к 1670 г. В 1694 г. на донских калмыков был распространен статус казаков, им выделили земли в сальских и манычских степях. Массовый приход калмыков на Дон происходил на добровольных началах. Местный войсковой старшина всегда с охотой принимал к себе на службу «...добрых конников, храбростью отличных, к службе всегда готовых и ревностных и так необходимых для хозяев пастухов и коновалов, войску весьма полезных» [НА РК. Ф. Р–145. Оп. 1. Д. 138. Л. 9]. В 1806 г. был образован Калмыцкий округ, ранее он назывался Кочевьем донских калмыков. В отношениях калмыков и донских казаков были сложности, но связывающего элемента было намного больше, чем противоречий. Еще в 1682 г. войсковой атаман Фрол Минаев писал в Москву, «что с калмыками донские казаки живут нынче в миру и задоров меж них никаких нет» [Шовунов 1992: 107]. Казаки поняли, что «учение ламаитов чуждо проповеди вражды и ненависти к последователям других религий, а калмыки сами по себе народ мягкий, чуждый фанатизма и нетерпимости» [Номикосов 1884: 281]. Это позволило калмыкам достаточно быстро, хотя и не без конфликтов и столкновений, вписаться в казачье сообщество. Благоприятствовала этому и буддийская этика, которая призывала к смирению, непротивлению злу, полагая, что зло, обида в душе умножают зло в мире. Калмыков и донских казаков объединяло врожденное чувство гордости, они ценили достойное мнение о себе, о своей семье. Современник отмечал: «Калмыки никогда не нищенствуют, даже находясь в крайней бедности» [Богачев 1919: 308].

Повседневные контакты, заинтересованность в эффективном ведении хозяйства, развитие бытовых, межсемейных связей постепенно устраняли имевшееся противостояние. Примером может служить усыновление атаманом хутора Иловлиновского станицы Атаманской Иваном Тимофеевичем Колесовым оставшегося без родителей младенца-калмыка из соседнего хутора. Атаман взял его в свою семью, воспитал, дал имя Николай Колесов [Колесов 2002: 54].

В связи с переходом на оседлый образ жизни калмыки давали хуторам новые наименования. Свидетельством уважения к религии стало возникновение названий хуторов — Хурульный (было два таких хутора).

На территории современного Дубовского района Ростовской области кочевали казачьи сотни Балдырская, Эркетеневская и Чунусовская. Сначала у них были хурульные кибитки.

В Балдырской сотне хурул был основан в 1804 г. В юрте станицы Потаповской, в состав которой в 1877 г. вошла Балдырская сотня, имелось пять калмыцких хурулов, в самой станице действовал калмыцкий храм, который носил тибетское название «Банчен-чойлин», а в просторечии назывался «Балдыр-хурул».

Эркетеневский храм был утвержден правительством к постройке в 1842 г., а до этой даты эркетеневцы построили маленькую кумирню, величиною около двух с половиной сажень, затем деревянный хурул. Организатором строительства нового хурула был багши Дамбо (Дамбо-Даши) Ульянов. В возрасте 13 лет он прибыл в станицу Эркетеневскую и поступил в духовную школу при хуруле. Затем служил в хуруле станицы Власовской. В 1886 г. стал штатным войсковым гелюнгом Потаповской станицы, открыл при хуруле школу, а также небольшую больницу, где лечил методами тибетской медицины. В 1889–1891 гг. в междуречье Дона и Волги разразилась эпидемия холеры, уносившая жизни целых поселений. Д. Ульянов лечил людей и добивался несомненных успехов. Однако, по мнению недальновидных чиновников, врачевал он незаконно, за что был привлечен к суду, но оправдан ввиду успешности своего лечения и по показаниям излечившихся пациентов.

В 1908 г. станицу Потаповскую разделили на две станицы — Потаповскую и Эркетинскую. Д. Ульянов совершил поездку в Петер-

бург, где представил новый проект Эркетинского храма, император его утвердил. Хурул был сооружен из кирпича, печи, стены и пол выложили белой кафельной плиткой, на стенах плитка с буддийской символикой. Это был не отдельно стоящий храм, а целый комплекс построек, включавший лечебный корпус, школу, столовую, жилище багши и гелюнгов. В лечебном помещении стояли ванны; сюда доставляли лечебную грязь из Маныческо-Грузской санитарной станции «Вагнеровская». Уцелело одно из зданий, сейчас это жилой дом. А в 60-е гг. XX в. здесь находилась Эркетинская начальная школа. Стены классов были отделаны кафельной плиткой, потолок — в лепнине, печь также была покрыта кафелем.

Д. Ульянов был похоронен в станице Эркетинской. В 1970-е гг., когда вели оросительный канал, местные жители станицы Андреевской обратились с просьбой к калмыцкому руководству о перенесении праха в Калмыкию.

Всего на Дону насчитывалось 14 хурулов, в штате которых служили 653 духовных лица. В калмыцких сотнях избирались 3 кандидата, одного из которых в этом звании утверждал наказный донской атаман. Когда калмыки ходатайствовали перед императором с просьбой о дозволении иметь духовного главу, войсковой атаман Н. И. Святополк-Мирский вызвал к себе всех хурульных багши, построил в одну шеренгу и так выразил свое недовольство: «Желаете иметь религиозного главу!? Ваш духовный, религиозный глава — окружной начальник!» [Ленивов 1931, №3: 7]. Лишь в 1903 г. калмыцкий народ добился права иметь высшего духовного главу — «Ламу донских казаков».

Калмыцкое духовенство первоначально располагалось в Ильинской слободе, в разные годы его возглавляли багши донских калмыков Д. Г. Гонджинов, Д. Микулинов, А. Чубанов. В станицах хурулы возглавляли: в Эркетинской — багши Б. Ушанов, гелюнг Башинов Нурзун Лиджиевич (калмыки его чаще звали Нурзун-гелюнг)[1], в Чунусовской — Н. Цебеков[2] и старший хурульский гелюнг Э. Хохлов.

[1] Одним из гелюнгов хурула станицы Эркетеневской был Лиджа Сармаданович Бакинов, вынужденный вплоть до конца 1920-х гг. скрываться от властей. Судьба его неизвестна. — *В. Д.*

[2] Багши хурула станицы Чунусовской Н. Цебеков умер в эмиграции.

Видным представителем духовенства был М. Б. Борманжинов. Его избрали на звание багши Денисовского хурула, а в 1903 г. — Ламой донских калмыков. М. Борманжинов был очень образованным человеком — им был переведен на калмыцкий язык ряд священных буддийских текстов — и в то же время крепким сельским хозяином (на отдельном зимовнике вел дело с широким размахом, кроме паевой земли арендовал войсковой земельный участок, засевал около 400 десятин).

После кончины в марте 1919 г. ламы Менько Борманжинова обязанности багши-ламы донских калмыков исполнял Шургучи Нимгиров, он эмигрировал с частями белой армии в Турцию. Простые монахи-гелюнги также оказались в числе эмигрантов, часть из них в начале 1920-х гг. вернулась в Россию.

Российская администрация пыталась обратить калмыков в православную веру, в результате были закрыты четыре хурула, в том числе и Эркетинский. Но калмыки не могли смириться с таким положением дел, ходатайствовали о восстановлении храмов. Областная Канцелярия рассмотрела этот вопрос, и в 1897 г. упразднённые хурулы открылись вновь [ГА РО. Ф. 301. Оп. 1. Д. 569].

Буддийская и православная конфессии сотрудничали. В 1875 г. слободу Ильинскую посетил архиепископ Донской владыка Платон. Близ р. Большой Гашун его встретили заседатель Калмыцкого правления П. О. Дудкин и представители калмыцкого духовенства. Однако в отношениях представителей православия и буддизма было не все так просто. Соперничество направлений в теологии заставляло вести идеологическую борьбу. В начале XX в. Иеромонах Гурий писал: «Прежде калмыцкое духовенство пользовалось громадным значением у калмыков, каждое слово гелюнга имело силу. Ныне замечается упадок почтения и уважения к своему духовенству, благодаря его распущенности и беззастенчивой эксплуатации темного народа» [Гурий (Степанов) 1911: 7]. Ему вторил другой современник, преподаватель Воронежской семинарии Александр Крылов: «Нравственно и умственно цивилизирующего влияния на народ со стороны жрецов ждать нельзя; потому что жрецы составляют высшую касту народа,

так сказать — аристократию, которая держит народ в почтительном отдалении и служит для него разве примером праздности, пьянства, бродяжничества и т. п., только ничуть не примером каких-либо добродетелей» [Крылов 1873: 403]. На этих примерах можно видеть уровень конкуренции идейных направлений.

Создан был Донской епархиальный комитет Православного миссионерского общества, призванный организовать миссионерскую деятельность среди калмыков. Крещеным калмыкам давали льготы от уплаты податей. Начинали сооружать православные храмы в калмыцких станицах. Для подготовки миссионеров в 1880 г. в архиерейском доме слободы Ильинка открыли общину-приют для калмыцких детей. Но реальных сдвигов не получилось, православные храмы и приют вскоре были закрыты.

Хурулы были центром воспитания защитников державы. В Государственном архиве Ростовской области хранится «Дело о постановке в буддийских храмах поминальных досок для увековечивания памяти воинских чинов-калмыков, погибших в войну с Японией» [ГА РО. Ф. 301. Оп. 1. Д. 569. Ф. 46. Оп. 1. Д. 3652]. Департамент духовных дел Министерства внутренних дел разработал эскиз поминальной доски, текст и язык подписей. Надпись «За веру, Царя и Отечество» производилась на калмыцком языке, имена убитых и умерших на русском языке. Доски были установили во всех хурулах калмыцких станиц Сальского округа.

В ходе Гражданской войны и в 1920-е гг. все хурулы подверглись разрушению. Граббевский хурул сгорел от пулеметного огня, сокровища храма были уничтожены пожаром [Алексеева 1997: 29]. Служители — кто не был убит, эвакуировались за рубеж. По прибытии красных в станицу Потаповскую были расстреляны багши хурула Санджи (Джимба) Шагашов, гелюнги братья Яков и Намджал Бурвиновы. Хурул в 1920-е гг., после отъезда калмыцкого населения, пошёл на слом. Хурул в станице Власовской был сожжен местным учителем [Историческая справка: 10]. Судьба Беляевского хурула тоже была трагичной. Белые убили семью Абрама Давыдова, иногороднего с хутора Троилинского. Он сжег хурул. По воспоминаниям старожилов,

красные использовали этот пожар как ориентир для ведения артиллерийского огня по станице Беляевской со стороны возвышенности Ергени. В 1920-е гг. молебенная часть Эркетеневского хурула сгорела, а лечебная — осталась, в 1970-е гг. стены еще стояли. Строительные материалы пошли на сооружение нового школьного здания в станице Новониколаевской. Чунусовский хурул в те же годы разобрали на строительные материалы.

Судьба разметала служителей храмов по разным странам и городам. Багши Граббевской станицы, багши донских калмыков Зодба Бурульдинов был погребён в США, на казачьем Свято-Владимирском кладбище в городке Кесвилл штата Нью-Джерси. Там же был похоронен А. И. Деникин, упокоились Терский атаман К. К. Агоев, Походный атаман генерал-майор П. Х. Попов. Здесь же могила полковника Всевеликого Войска Донского Леонтия Константиновича Дронова.

Спустя долгие годы, уже в начале XXI в., приехал из Элисты в станицу Эркетинскую А. А. Назаров, потомок казаков-калмыков Зартыновых, Цебековых. На месте хурула — одни развалины. Лишь кое-где видны остатки кирпичной кладки, фундамента калмыцкого храма… Рядом стоит дом, в нем ранее проживали служители, по праздникам проводились торжественные обеды.

Потомки казаков-калмыков, объединившиеся в землячество, пришли к решению увековечить место, где стоял Эркетеневский хурул. В июне 2013 г. в станице Эркетинской состоялось открытие Памятного знака. По калмыцкому обычаю в основание плиты положили остатки кладки старинного здания хурула. Атаман Э. Н. Манжиков и председатель Совета Эркетинских казаков-калмыков А. А. Назаров открыли памятник. Прозвучала буддийская молитва. По калмыцкому обычаю территорию хурула обошла процессия во главе с буддийскими монахами.

На территории Дубовского района Ростовской области остались населённые пункты, где ранее проживали калмыки — станица Эркетинская, хутора Адьянов, Новосальский, Холостонур. Седой ковыль горестно склоняется над останками бывших станиц Потаповской и Чунусовской, хуторов Балдырского и Худжуртинского.

Источники

Государственный архив Ростовской области (ГА РО). Ф. 301. Оп. 1. Д. 569. Ф. 46. Оп. 1. Д. 3652.

Историческая справка М. А. Данилова. Жуковский районный музей краеведения.

Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф. Р.–145. Оп. 1. Д. 138. Л. 9.

Литература

Алексеева П. Э. Станица Граббевская (XVII век – декабрь 1943 г.). Элиста, 1997.

Богачёв В. Очерки географии Всевеликого Войска Донского. Новочеркасск, 1919.

Гурий (Степанов). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда // Миссионерское обозрение. 1911.

Колесов Г. С. Белый снег. Ростов-на-Дону, 2002. С. 54.

Крылов А. Умственное и нравственное развитие донских калмыков и особенности их бытия // Донские епархиальные ведомости. 1873.

Ленивов А. Памятные даты калмыцкого народа // Ковыльные волны. 1931. № 3.

Номикосов С. Ф. Статистическое описание области Войска Донского. Новочеркасск, 1884.

Шовунов К. П. Калмыки в составе российского казачества (вторая половина XVIII – XIX вв.). Элиста, 1992.



ОБ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУППАХ И БУДДИЙСКИХ ХУРУЛАХ ДОНСКИХ КАЛМЫКОВ (XIX – НАЧАЛО XX в.)*

К. В. Орлова

Одними из первых поселений калмыков за пределами Калмыцкого ханства были поселения на Дону. В данной статье дается краткий экскурс в историю появления калмыков на Дону, приводятся сведения о буддийских хурулах. По данным источников, с 1662 по 1675 г. на земли донских казаков перекочевали калмыцкие владельцы Ильбек-Батыр и Етисан-Батыр. Они принесли присягу на верность российскому государю и войску Донскому [Гучинов 1968: 90]. В 1669–1670 гг. калмыцкие тайши Дугар и Бок также ушли на Дон с подвластными людьми, причем Бок остался на постоянное жительство. В 1686 г. до 200 семей калмыков ушли из ханства и перешли на Дон. В 1689 г. на Дон ушел тайша Черкес с подданными. Тайша Черкес просил разрешения кочевать на правом берегу Волги вблизи Царицына. Просьбу его удовлетворили, заполучив 10 аманатов в заложники. Мунко-Темир неоднократно просил брата вернуться в ханство. Исчерпав терпение и многочисленные уговоры, Мунко-Темир напал на улусы Черкеса, заодно разграблению подверглись и казачьи городки. Это послужило началом взаимных набегов казаков и калмыков из ханства. В 1699 г. на Дон ушел сам Мунко-Темир и стал кочевать между Волгой и Доном, от Дмитриевска (Камышин) до Саратова. Калмыцкий хан Аюка (время правления 1669–1724) не один раз добивался его возвращения. Когда он послал своего сына Чакдоржапа с войском вернуть Мунко-Темира, он ушел кочевать за р. Бузулук. В январе 1670 г. Аюка вновь предпринял попытку вернуть Мунко-Темира и послал своих сыновей,

* Публикация подготовлена при поддержке гранта РГНФ, проект № 12-21-03003.

но на защиту непокорного тайши встали казаки. Тайша Четер трижды покидал Дон и возвращался обратно, и власти смотрели на это сквозь пальцы. В январе 1698 г. в походах донских казаков на Кубань принимали участие отряды калмыков во главе с Черкесом. В 1696 г. на Дон перешли недовольные Аюкой калмыки во главе с Баахан-тайши [ДЕВ 1896. № 6: 146]. Он трижды переходил с Волги на Дон и только в 1733 г. окончательно осел на Дону, где получил разрешение кочевать между реками Дон и Северский Донец [Гурий 1911: 1]. В 1702 г. от Чакдоржапа, сына Аюки, на Дон ушли Ерке Тарсухай и Яман с братьями и 4000 кибиток. Яман обосновался на р. Быстрая у р. Северский Донец, Ерке Тарсухай — у казачьего городка Цымлы [Батмаев 1977: 48]. Надо сказать, что убегало на Дон и зависимое от нойонов и зайсангов население в поисках свободы от произвола. Центральная и местная власти были заинтересованы в оседании калмыков в степях Дона, ибо они не один раз доказывали, что могут «дерзостно устремляться на неприятелей» [Маслаковец 1874: 14]. Поэтому калмыкам, осевшим на Дону, еще в 1694 г. был предоставлен статус казачества. Этот год, как считает К. П. Шовунов, является началом образования поселений донских калмыков [Шовунов 1992: 38]. С этого времени они стали постоянно кочевать по рекам Хопер, Бузулук, Медведица, Иловля, Дон, Сал, Маныч, которые принадлежали Войску Донскому. На западе земля Донского казачьего войска граничила с территорией азовских татар, на востоке с Астраханской губернией, на юге граница проходила по землям кубанских татар, на севере — вдоль российских городов Петровск, Дмитриевск, Пенза [Очерки истории Калмыцкой АССР 1967: 103, 104].

В XVIII в. продолжалась возвратная миграция калмыков из Калмыцкого ханства на Дон и обратно в зависимости от обстановки в ханстве и от условий жизни на земле Войска Донского. В 1723–1726 гг. она достигла 14 тыс. человек. В 1728 г. на Дон перешло еще 2 тыс. человек. По сведениям К. П. Шовунова, во второй половине XVIII в. численность донских калмыков колебалась от 8 тыс. до 12 тыс. [Шовунов 1992: 35–42]. В 1800 г. 3724 кибитки ушли в Астраханскую губернию. Численность калмыков на Дону постоянно колебалась, что

свидетельствовало об их беспрерывных переходах из ханства на Дон и обратно. Однако при всей противоречивости направлений движения кочевников, носившего маятниковый характер, при всех сложностях отношений правительственной администрации с владельческой элитой Калмыцкого ханства, постепенно вырисовывалась ведущая тенденция — к закреплению на Дону количественно растущей группы (или анклава) калмыков, в основном, — торгоутов (торгутов) и дербетов. Правительство стремилось способствовать укреплению этой тенденции всеми возможными мерами. Успешно привлекая военные силы калмыцкого хана к борьбе с внешними врагами, Россия продолжала активно поддерживать переход калмыков в другие регионы России.

Важнейшим событием в истории калмыков в XVIII в., определившим пути их дальнейшего социального развития и духовной жизни, явился исход бòльшей их части в Джунгарию в январе 1771 г. Неопределенность положения и ухудшение состояния оставшихся без владельцев калмыков послужило их притоку на донские земли. Так, часть калмыков Эркетеневского улуса, которых вернули с пути в Джунгарию, ушла на Дон. 3700 кибиток дербетов (по данным Т. И. Беликова — 4880 кибиток), прикочевавшие в 1788 г на Дон, вернулись в улусы [Алексеева 2001: 291]. Калмыки Дона, управляемые владельцами, делились между собой по родоплеменной принадлежности.

Исход калмыков привел к самоликвидации Калмыцкого ханства. В связи с этим возникла необходимость в определении статуса оставшихся калмыков и организации управления ими. В 1825, 1834, 1847 гг. были приняты законопроекты, по которым калмыки окончательно утратили свою автономию и полностью перешли в общеимперское управление

В соответствии с «общими государственными правилами» в начале XIX в. реорганизации подверглись органы власти и управления на Дону. Естественно, эти преобразования имели непосредственное отношение к донским калмыкам, которые уже имели статус казачества и несли воинскую повинность. По именному указу Сената от

21 апреля 1803 г. к донским калмыкам были причислены беляевские (доломановские) и чугуевские калмыки, кочевавшие в Мариупольском уезде. Их насчитывалось всего 406 человек, из них 100 человек обязаны были служить и с них не взимали казенных податей [ПСЗРИ. Т. 27. Собр. 1. № 20178: 547]. До XIX в. калмыки кочевали на всем пространстве донских степей и части Екатеринославской губернии. В 1803 г. для кочевья донских калмыков была определена степь по левую сторону р. Дон. На севере граница калмыцких кочевий начиналась с р. Сал с правым ее притоком р. Кара-Сал, на западе — от р. Сал к балке Сургучевой до ее впадения в р. Маныч, на юге — от р. Маныч до устья р. Эльмута, на востоке — от р. Джурак-Сал. Разработанные в 1803–1804 гг. указания по расселению донских калмыков не принесли желаемых результатов, калмыки продолжали кочевать по всей территории Войска Донского [Шовунов 1992: 27]. 3 августа 1806 г. руководством Войска Донского была определена поулусная граница: Верхний улус располагался по левой стороне р. Сал, по рекам Малой Куберле и Большому и Малому Гашуну. На этой территории находились казачьи хутора и помещичьи земли, которые подлежали защите от калмыков. Среднему и части Нижнего улусам отводились земли, прилегающие к Манычу, начиная от Мечети вверх и по рекам, впадающим в него вплоть до устья Большого Егорлыка. Остальная часть Нижнего улуса и Беляевская сотня располагались по рекам Кагальник, Эльбудза и Ея. С 1806 г. эта территория стала называться Калмыцким кочевьем. Правительство России в связи с образованием Калмыцкого кочевья в составе Войска Донского искало возможность перевода их на оседлость. Кочевание большого количества калмыков на всей территории донских степей, создавало массу неудобств для местного населения — казаков. Часто случались стычки, угоны скота и пр.

Административно донские калмыки были разделены на Верхний, Средний и Нижний улусы, состоявшие из сотен (аймаков). Сотни делились на хотоны, куда входили 25 и более кибиток [Шовунов 1992: 73]. Основу этой структуры составляло этническое разделение калмыков, во главе которого стоял владелец.

Верхний улус состоял из четырех сотен, куда входили 1-я Харьковская (Цевднякинский аймак), 4-я Рынцановская (Зюнгарский аймак), 2-я Бембдякинская (Ики-Чоносовский), 3-я Намровская (Ики-Бурульский). Территория кочевания — на левом берегу р. Сал, по рекам Малая Куберле, Большой и Малый Гашун. В Средний улус входили пять сотен — 4-я Потаповская (Балдырская, на Дону с 1803 г.), 5-я Беляевская или Доломановская (причислены к донским калмыкам по указу Сената от 21 апреля 1803 г.), 1-я Верхне-Таранниковская, 3-я Нижне-Таранниковская, 2-я Чоносовская (Бага-Чоносовский аймак), кочевали — от р. Маныч, Большой Егорлык, Кагальник. Нижний улус составляли 1-я Эркетинская, 2-я Бултуковская (или Богшракинская, на Дону с 1720 г.), 4-я Багутовская (на Дону с 1720 г.), 3-я Бурульская (Бага-Бурульская) — четыре сотни, территория кочевания — по рекам Эльбузда, Ея и Кугоея [Очиров 2009: 637]. В 1846 г. административное устройство донских калмыков выглядело следующим образом: Верхний улус — 1-я Харьковская (Цевднякинская), 3-я Потаповская (Балдырская), 4-я Эркетинская, 2-я Беляевская сотни; Средний улус: 5-я Бурульская (Бага-Бурульская), 4-я Кебюдовская (Кевюдовская), 2-я Бембдякинская (Ики-Чоносовская), 3-я Геленгякинская, 1-я Чоносовская (Бага-Чоносовская) сотни; Нижний улус: 1-я Рынцановская (Зюнгарская), 2-я Бултуковская (Богшракинская), 3-я Багутовская (Батлаевская), 4-я Намровская (Ики-Бурульская) сотни [Шовунов 1992: 83; Очиров 2009: 643].

Донские калмыки получили строго очерченную территорию для кочевания и ведения скотоводческого хозяйства. Однако начавшиеся преобразования на Дону были прерваны Отечественной войной 1812 г. По ее окончании последовали незначительные изменения в системе управления. 26 мая 1835 г. было утверждено «Положение об управлении Донского войска» (далее — Положение 1835 г.), по которому кочевья донских калмыков были переданы Калмыцкому правлению.

Хозяйственная жизнь калмыков по Положению 1835 г. была направлена на дальнейшее приобщение их к оседлости. Их обязали заниматься хлебопашеством, сенокошением, запасаться кормом для скота на зиму. Согласно этому же Положению, предусматривалась

выдача леса для строительства домов, было узаконено землепользование в форме казачьей общины — юрта, а также уточнены границы кочевий: на севере — по р. Сал, на западе — по балке Голой-Тройной и р. Большая Куберле, на юге — по р. Маныч и на востоке — по границе с Астраханской губернией.

Таким образом, донские калмыки получили собственное управление, ограниченное и контролируемое царскими чиновниками, территория была обособлена от оседлых станичных юртов, из войсковых денежных сумм был образован фонд помощи обедневшим семьям, калмыки получили право обучать своих детей на общих основаниях с детьми казаков. Реализация этого Положения началась с февраля 1836 г. Военный совет Положением от 12 марта 1846 г. подтвердил разделение земель донских калмыков. Они занимали 57546 десятин земли, из них удобной — 54588 десятин. Часть калмыков занималось хлебопашеством (10–15%), остальные сдавали свои наделы в аренду русскому населению [Павловский 1911: 1002–1008].

Во второй половине XIX в. была вновь проведена реформа административного управления донских калмыков с целью унификации с казачьим управлением. 23 мая 1876 г. император Александр II утвердил Положение Военного Совета. Но в ходе его реализации он был изменен Положениями от 2 июля 1877 г. и 17 августа 1880 г. Военный совет образовал семь станиц вместо существовавших 13 сотен: Граббевскую, Потаповскую, Власовскую, Кутейниковскую, Денисовскую, Платовскую, Иловайскую. 1 сентября 1891 г. калмыки были уравнены в гражданско-бытовых правах с казаками области. Сотни и улусы переименовывались в станицы и хутора [Павловский 1911: 1003]. С административной реорганизацией была проведена реформа в духовной жизни донских калмыков. Вместо 13 хурулов было оставлено соответственно семь (1891) — по количеству станиц [Дорджиева 2012: 163]. По переписи 1897 г. численность донских калмыков, по одним данным, составляла 31992 человека [Шовунов 1992: 71], по другим — 32283 человека [Алексеева 1997: 6]. Калмыки Харьковской и Рынцановской сотен были выходцами из Джунгарии, прикочевали на Дон в конце XVII – начале XVIII вв., родоначальниками этих улу-

сов считались Даши-Батор и Баахан-тайши. Калмыки Эркетинской, Багутовской и Бултуковской сотен происходили от торгутов. Донские калмыки из Бембдякинской, Бурульской, Чоносовской, Намровской, Кебюдовской, Геленгякинской сотен — из Дербетского улуса, т. е. основу калмыцкого донского субэтноса составляли торгуты и дербеты [История Калмыкии 2009: 644]. В каждой сотне (более того, каждый род имел хурул [Смирнов 1999: 65]) был свой хурул по 12 духовных лиц (4 гелюнга, 4 гецула, 4 манджика) в каждом. Лама донских хурулов подчинялся непосредственно дербетовскому багши, а с 1806 г. — войсковому атаману. Согласно данным У. Э. Эрдниева, «в конце XIX — начале XX вв. в состав торгутов входили меркеты, кереиты (керяд), багуты, батуты, харнуты, зюнгары, замуды, хошуты, шаряды (шарады), часть цоросов, а также тюркоязычные в далеком прошлом цаатаны, кисик, тубанцы (туба) и др. Дербеты состояли из абганеров, чоносов, шарядов, шарнутов, тайджиутов (тяячудов), цоросов, тугчинов (тугчинеров, тугтунов), харнутов. Среди них встречались отдельные группы меркетов, кереитов, батутов, хойтов (хэдов), хошутов, а также присоединившиеся к ним тарачины, сохады, цаатаны, казахи, теленгиты» [Эрдниев, 1985: 59]. Прихожанами хурулов донских калмыков, как видно из Таблицы 1, были выходцы как из торгутов, так и дербетов и джунгаров.

Таблица 1

Сотенные (аймачные) хурулы	Месторасположение	Этнические группы, подгруппы (роды)
Платовский (Ики-Бурульский)	Эльмута, правый берег Маныча	Бурулы, бага-бурулы, мангады, хөды, хошуты, кереиты, маанин зөды, нога-намчады
Батлаевский (Багутовский)	Левый берег р. Сал	Багуты, эркетены, бургуды, замуды, шевнеры, керяды, маанин зөды, меркеты, тайчиуты (тяячуд)
Денисовский (Богширгакин)	Левый берег р. Сал	Шевнеры, кевтюлы, хошуты, богширгахины, цармуды, барцхасы, бушхуды, мангады

Иловайский (Зюнгарский)	Левый берег р. Куберле	Зюнгары, бамбары, сохады, бургуды, кебюды, эркетены, харада, цоросы
Кутейниковский (Кубдутский или Кебюдовский)	Правый берег р. Куберле	Кубдуты, шара-монголы, бага-бурулы, хөө меркеты, замуды, туула бөө, керяды, тугтуны
Беляевский (Белявяхин)	Левый берег р. Джурак-Сала	Бага-бурулы, баргасы, маанин зөды, меркеты, ульдючины, шаряды, керяды, тайчиуты (тяячуд)
Граббевский (Цэбэдэнкинов)	Правый берег р. Джурак-Сала	Керяды, меркеты, бургуды, зөды, хошуты, кебюды, цоросы, шаряды
Бага-Бурульский (Раши Лхунбо)	Урочище Гашун	Бага-бурулы, шаряды, бургуды, цармуды, хөды, меркеты, кевтюлы, мангады
Потаповский (Балдырский, Сангай Чойлин)	Левый берег р. Сал	Бага-бурулы, баргасы, шара-монголы, шара-меркиты, цоросы, (тайчиуты) тяячуд
Новониколаевский (Гелянгяхин)	Левый берег р. Сал, вблизи хутора Нижний Жиров	Гелянгяхины, хөды, меркеты, термюды, бага-бурулы
Власовский (Бембэдэкинов)	Левый берег р. Сал	Баруун тяячуд, зюн тяячуд, намчинары, ики-цохоры, бага-бурулы, шаряды, хошуты
Чоносовский (Бага-Чоносовский)	Урочище Гашун	Тугтуны, шара-хапчины, бургуды, хотгуды, кевтюлы, цоросы
Эркетеневский	Левый берег р. Сал	Эркетены, барцхасы, кевтюлы, хөды, цармуды, меркеты, хара-меркеты

Платовский хурул являлся одним из благоустроенных по сравнению с другими донскими. По документам он именовался Платовским (по названию станицы), сами же калмыки именовали его Ики-Бурульским (по роду *бурул*, в начале XIX в. они разделились на *ики-бурулов* и *бага-бурулов*), тибетское название — Панчен Чойлинг. В центре на-

ходился Докшидын сюмэ в виде пирамиды из трех наложенных один на другой квадратов. Здесь совершались ежедневные службы. Рядом располагались Манлан сюмэ, а также Цацин Байшин, огороженные кирпичной оградой. Багши донских калмыков Аркад Чубанов выстроил еще одно сюмэ — Шаликин Ом, в котором читались молитвы по умершим духовным лицам. Вокруг располагались дома гелюнгов [Дорджиева 2012: 158–159]. В XVII в. этот хурул прикочевал в Калмыцкое ханство из Джунгарии в период правления Аюки-хана. Балдырский род обратился к Аюке с просьбой пожаловать им вновь прибывший хурул, что и было им сделано: «…Аюка исполнил их пожелание, выдав вместе с тем и начертанную на желтом шелковом плате калмыцкими письменами грамоту на это пожалование» (цит. по: [Митиров 2012: 166]).

Бурулы составляли одну из больших субэтнических групп донских калмыков, были прихожанами разных хурулов. *Ики-бурулы* основали свой хурул в урочище Эльмута, на правой стороне источника Гремучий колодец. Бага-бурулы остались на р. Ея [Дорджиева 2012: 158]. Из этнического объединения бурулов постепенно выделились самостоятельные группы: *ульдючин, шарет, зөд (зэд), джанчибакин, шюдючинер, альчанкин, манджeнкин, бек-манджeнкин, хар-толгакин, джеджeнкин, дааджeнкин, ноостанкин, дарджагакин, мулланкин (молланкин), баганкин, бага-бурул, тебекенер* [Авляев, 1994: 108–109; Бакаева, 2013: 95]. *Зөды*, прихожане Платовского, Батлаевского, Граббевского хурулов, были выходцами из Малодербетовского улуса. Среди зөдов встречаются деления на *маанин зөд* и *зөд көвүд*. *Зөды* (*зөөд, зоот*) обитали и в Монголии (Кобдоский, Хубсугульский аймаки), где они живут среди дербетов. Зафиксированы они также в Тыве, на Алтае. Как считает монгольский ученый А. Очир, *зөөд* (*зооты*) появились среди дербетов до XVII в. [Очир 2008: 99–110].

Батлаевский (Багутовский) хурул был построен для калмыков 3-й сотни Нижнего улуса. Как считает К. П. Шовунов, прихожане этого хурула — это «выходцы из улусов ханов Аюки и Дондук-Омбо», прибыли на Дон в 80-х гг. XVIII в. [Шовунов 1992: 76]. Это был родовой

хурул багши донских калмыков Шургучи Нимгирова (? — 1920). Он пользовался непререкаемым авторитетом среди соплеменников, во время второго выдвижения на пост ламы донских калмыков вместо себя предложил выдвинуть М. Борманжинова [Борманжинов 1997: 27].

В Эркетеневском аймаке, по данным К. П. Шовунова были зафиксированы два хурула, основанные в 1720 и 1770 гг. (вероятно, имеются в виду передвижные юрты-хурулы), по другим сведениям, хурул появился только в 1842 г. [Митиров 2012: 165]. Население аймака составляло 281 кибитку. Этнический состав аймака довольно пестрый: встречаются как торгутские, так и дербетские субэтносы. *Эркетены*, подвластные Аюки-хана и Дондук-Омбо, составляли собственно основное население Эркетеневского улуса в Калмыцком ханстве. На Дон они прибыли в 90-х гг. XVII в. Согласно «Монгольско-русско-французскому словарю» О. М. Ковалевского, значение слова erketen (erketei) — ‘мощный, сильный, властный, могущественный, владыка, Индра (Хормуста)’ [Ковалевский 1844: 266]. Древнеиндийский буддийский философ Нагарджуна (II – начало III в.) представлял Будду как «эманацию индийского бога Индры», наряду с другими [Андросов 2006: 183]. Вероятно, личное владение Аюки, одного из самых могущественных и влиятельных ханов Калмыцкого ханства, только так и могло называться. В этническом составе *эркетенов* на основе своих полевых материалов Г. О. Авляев выделял следующие этнические элементы: *кереиты, меркиты, харнуты, багуты, му-хорины, бульчины, зюнгары, хапчины* [Авляев 1994: 73–87].

Денисовский (Богширгакин) хурул располагался на правом берегу рек Куберле и Баглай, основан в 1792 г. В 1730 г. эту местность посетил брат хана Дондук-Омбо нойон Богшурга, именно с ним и связывают название хурула [Дорджиева 2012: 159]. С хурулом связаны следующие данные: в 1910 г. А. М. Позднеевым зафиксирована малая кумирня (год основания — 1840), в которой располагалась богатая библиотека, где, помимо тибетских и ойратских раритетов, хранился буддийский канон Ганджур и Данджур, около 500 бурханов. К сожалению, в 1908 г. кумирня сгорела, погибли и библиотека, и предме-

ты буддийской утвари. В этом же хуруле начинал свою деятельность М. Борманжинов (1855–1919), впоследствии Лама донских калмыков [Хамаганова 1998: 247].

Итак, выявленные краткие данные позволяют сказать, что этнический состав донских калмыков неоднороден. Дальнейшие изыскания в этом направлении актуальны для комплексного анализа истории буддийских монастырей станиц Войска Донского и этнической принадлежности их прихожан.

Литература

Авляев Г. О. Происхождение калмыцкого народа (середина IX — первая четверть XVIII вв.). Москва–Элиста, 1994.

Алексеева П. Э. О расселении калмыков на Дону // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Элиста, 2001. Вып. 16. С. 291–313.

Алексеева П. Э. Станица Граббевская (XVII век — декабрь 1943 г.). Элиста, 1997.

Батмаев М. М. Внутренняя обстановка в Калмыцком ханстве в конце XVII в. // Из истории докапиталистических и капиталистических отношений в Калмыкии. Элиста, 1977. С. 34–53.

Борманжинов А. Ламы калмыцкого народа: ламы донских калмыков. Элиста, 1997.

Гурий (Степанов). Донские калмыки и история их христианского просвещения по трудам Казанского миссионерского съезда // Миссионерское обозрение. 1911. С. 875–885.

Гучинов М. И. Об отношениях калмыков с донскими казаками во второй половине XVII в. // Вестник Калмыцкого научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Вып. 3. Элиста, 1968. С. 43–94.

Донские епархиальные ведомости (ДЕВ). 1896. № 6.

Дорджиева Г. Ш. Буддизм Калмыкии в вероисповедной политике Российского государства (середина XVII — начало XX вв.). Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2012.

Ковалевский О. М. Монгольско-русско-французский словарь. Т. 1. Казань, 1844.

Маслаковец Н. А. Физическое и статистическое описание кочевья донских калмыков. Ч. 2. Новочеркасск, 1874.

Митиров А. Г. Из истории калмыцких хурулов // Избранные труды. Элиста, 2012. С. 161–166.

Очерки истории Калмыцкой АССР. Дооктябрьский период. Элиста, 1967.

Очир А. Монголчуудын гарал, нэршил. Улаанбаатар, 2008.

Очиров У. Б. Калмыцкие этнические группы на Дону и Украине // История Калмыкии с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Элиста: Издат. дом «Герел», 2009. С. 624–657.

Павловский С. Краткие сведения о донских калмыках // Донские епархиальные ведомости (ДЕВ). 1911. № 36. С. 1001–1008.

Полное собрание Российских законов (ПСЗРИ). Т. 27. Собр. 1. № 20178. СПб., 1803.

Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Серия «Наше наследие». Элиста, 1999.

Хамаганова Е. А. Мунко Борманжинов — бакша донских калмыков // Orient. Альманах. Вып. 2–3. Исследователи Центральной Азии в судьбах России. СПб., 1998. С. 238–251.

Шовунов К. П. Калмыки в системе Российского казачества. Элиста: Союз казаков Калмыкии, Калмыцкий институт общественных наук, 1992. 320 с.

Эрдниев У. Э. Калмыки. Историко-этнографические очерки. Изд. 3-е, перераб. и доп. Элиста, 1985.



ФЕНОМЕН КНИГИ Д. УЛЬЯНОВА «ПРЕДСКАЗАНИЕ БУДДЫ О ДОМЕ РОМАНОВЫХ И КРАТКИЙ ОЧЕРК МОИХ ПУТЕШЕСТВИЙ В ТИБЕТ В 1904−1905 гг.» В СВЕТЕ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ РОССИИ И ТИБЕТА В НАЧАЛЕ XX в.

Э. П. Бакаева, Б. В. Чемидова

Книга Дамбо Ульянова «Предсказание Будды о Доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904−1905 гг.» опубликована в 1913 г., к 300-летию Дома Романовых в России, которое торжественно отмечалось по всей Российской империи. Начавшись 21 февраля 1913 г., празднование продлилось до осени. Во всех церквах были проведены молебны в честь императорского дома, а царствующая семья в мае совершила путешествие по России. 5−6 июля 1913 г. члены императорского дома во главе с великой княгиней Марией Павловной посетили Астрахань, побывали в пос. Калмыцкий Базар, где их встречали калмыки. Среди гостей был и наследник — цесаревич Алексей. Во время посещения Калмыцкого Базара гостям были представлены танцы, показаны изделия декоративно-прикладного искусства калмыков, члены царской семьи посетили буддийский хурул, а также познакомились с рыбными промыслами близ пос. Оранжерейное. Подготовка к торжествам проводилась по всей империи, известно, что из калмыцкой степи также с дарами проследовала делегация. Неудивительно, что книга «Предсказание Будды о Доме Романовых …», которую автор писал на протяжении нескольких лет и содержание которой, в основном, сводилась к изложению очерка путешествия паломников-калмыков в Тибет, была издана именно под таким названием. «Ее появление свидетельствует о

глубоком вовлечении представителей Калмыкии в российско-тибетские отношения и стремлении сформулировать глубинные обоснования для мотивации возможного союза России с буддийским центром» [Бакаева, Чемидова 2010: 153].

Д. Ульянов не только «обосновывает» особое происхождение Дома Романовых, якобы предсказанное Буддой. Анализируя различные места из буддийских книг, находит основание для следующих выводов:

- Ссылаясь на то, что на главном материке Занба Тиб (Дзамбудвип), согласно одному из буддийских сочинений, располагаются 6 стран (Гангданг, Шамбал, Китайское государство, Государство «Ли», Тибет и Индия), он приходит к выводу, что страна Гангданг — это Россия;
- Страна Шамбал, которая находится в западной стороне страны Гангданг — европейская часть России;
- Столица Шамбала Галава — Москва;
- Санкт-Петербург же соответствует мифологическому городу, который расположен на вершине легендарной мировой горы Семер Уул (т. е. Сумеру, Меру) [Ульянов 1913: 89–93].

Кроме того, Д. Ульянов приходит к выводу, что согласно предсказаниям Будды и Падмасамбхавы братьям-купцам Гагуну (Гагону) и Замбо, старший из братьев должен был возродиться через восемь веков царем страны Брангзи-Джанг-ба, которую можно отождествить с Россией, а младший брат — правителем Китая.

Возникают вопросы: чем обусловлено столь «конъюнктурное» предсказание? И можно ли считать, что комментарии Д. Ульянова к буддийским сочинениям обусловлены лишь его «пророссийской» позицией?

Для ответа на эти вопросы следует проанализировать ситуацию, которая сложилась ко времени путешествия Д. Ульянова в Тибет и после него. Кроме того, при анализе оснований для «политических» предсказаний Д. Ульянова следует учитывать его социальный статус, конкретные цели и задачи, стоявшие перед ним и его социальной группой, а также его мировоззрение.

Впервые Д. Ульянов попытался пройти в Тибет в 1877 г., в возрасте 33 лет. И лишь после 60-летия он достиг Лхасы. Несомненно, что таковое стремление обусловлено истинной верой, высокими целями, которые определялись его мировоззрением. Как пишет сам Д. Ульянов, он с детства мечтал побывать в священной Лхасе, а в 1877 г., отправившись в страну «Зу», добрался до Кяхты, но через границу не прошел. В следующем году он снова отправился в путь, теперь уже тайно переправился в Монголию, где встретился с Богдо-гегяном, а в 1879 г. добрался до Пекина. В 1882 г. Д. Ульянов предпринял путешествие в Индию, Сингапур, Японию, ему удалось вновь проникнуть в Китай. Вернувшись домой, он вскоре стал свидетелем закрытия его родного Эркетеневского буддийского храма. Поэтому Ульянов отправился в 1901 г. в Петербург, чтобы добиться разрешения на открытие родного хурула. В столице Д. Ульянов пробыл три года, здесь он ходатайствовал перед Военным Советом об открытии храма, состоял вольнослушателем в Военно-медицинской академии, а также перевел с тибетского на русский язык медицинский трактат [Ульянов 1913]. Таким образом, Д. Ульянов был глубоко религиозным человеком, истинным буддистом, что определяло и географию его поездок до события, поистине, как он пишет в своей книге, потрясшего его, — закрытия родного храма. Поездка в российскую столицу явилась вынужденным шагом; здесь образованный священнослужитель окунулся в новую атмосферу и был благосклонно принят в обществе[1].

В первые годы XX в. между Тибетом и Россией наступил особый этап взаимоотношений, начавшийся с визита А. Доржиева в 1898 г. в Россию.

Уже со второй половины XIX в. Тибет стал объектом целенаправленных географических исследований, прежде всего, со стороны Британской Индии и России. В России приоритет в изучении Тибета принадлежал Императорскому Русскому географическому обществу

[1] Среди значимых событий своей жизни этого периода Д. Ульянов перечисляет знакомство с управляющим императорской канцелярией генералом Мосоловым, с сенатором Фроловым, представление великому князю Владимиру Александровичу и др.

(ИРГО), а с 1870-х гг. в тесном взаимодействии с ИРГО сведения о Тибете стал собирать и российский Главный Штаб, — прежде всего, через посредство путешественников, многие из которых были кадровыми офицерами (Н. М. Пржевальский, В. И. Роборовский, М. В. Певцов, П. К. Козлов и др.) [Андреев 1997: 13].

Возможное усиление британского влияния в Азии не могло не вызвать ответную реакцию со стороны России. В 1880-х гг. одним из путешественников даже ставился перед Генштабом вопрос о необходимости присоединения к России северной части Тибета и китайского Туркестана [Андреев 1997: 14], чуть позже, в 1893 г., чиновник Азиатского департамента Министерства иностранных дел, врач тибетской медицины П. А. Бадмаев выдвинул так называемый проект мирного присоединения к России «монголо-тибетско-китайского Востока». Проект был поддержан, и в Тибет отправили группу бурят-торговых агентов, которые в Лхасе тайно наладили контакты с приближенным Далай-ламы XIII, бурятским ламой Агваном Доржиевым. Министр финансов С. Ю. Витте, изучив данные, собранные этой группой, обратился 3 мая 1896 г. к Николаю II с докладной запиской, в которой писал: «Россия, по моему убеждению, должна сделать все от нее зависящее, чтобы противодействовать установлению в Тибете английского влияния» [Россия и Тибет 2005: 15].

Агван Лобсан Доржиев, с которым налаживали контакты посланники П. А. Бадмаева, в руководстве Тибета был сторонником пророссийской политики. В 1898 г. он прибыл в Россию как посланник Далай-ламы XIII [Доржиев 2003], который поручил ему изучить вопрос о возможности политического сближения с Россией, так как лидер Тибета должен был обеспечить защиту своей страны от английских притязаний. А. Доржиев побывал в России, в ряде стран Европы, получил аудиенцию у российского царя, который его выслушал, однако, ничего не обещал. В 1900 и 1901 гг. А. Доржиев еще дважды побывал в Петербурге с той же миссией в качестве доверенного лица Далай-ламы. Во время третьего визита 23 июня 1901 г. состоялась встреча с императором и императрицей, и Николай II заверил, что «при дружественном расположении России Тибету не будет угрожать никакая

опасность» [АВПРИ. Ф. Китайский стол. Д. 1448. Л. 99 — цит. по: Россия и Тибет 2005]. Это могло быть истолковано как согласие установить протекторат над Тибетом, а в случае проникновения слухов о налаживании отношений с Россией со стороны Англии могли быть предприняты ответные шаги в отношении Тибета.

А. Доржиев позже писал в своей автобиографии: «…эти две империи не ладят [меж собой]. Более того, сейчас, когда Англия хочет завоевать Тибет, русские обязательно помогут Тибету» [Доржиев 2003: 48]; «Если Россия возьмет Тибет под [свое] покровительство, то и у бурят их религия обретет благополучие. А Тибет, получив такую защиту, вырвется из пасти иноземного врага» [Доржиев 2003:48]. Таким образом, сближение Тибета с Россией рассматривалось в качестве способа избежать завоевания Тибета со стороны Англии и освободиться от цинской зависимости.

В России к возможности установления российско-тибетского союза относились неоднозначно. Министр финансов С. Ю. Витте, имевший большое влияние в вопросах внешней политики, и его сторонники считали, что задача России — не дать Англии распространить свое влияние на восток; П. А. Бадмаев выдвинул идею «присоединения буддийского Востока», его идеи были созвучны позиции сформировавшейся в конце 90-х гг. группировки сторонников полковника А. М. Безобразова (так называемой «безобразовской клики») в осуществлении внешней политики России, которые проповедовали идею экспансионистской политики на востоке. Министр внутренних дел также поддерживал идею распространения влияния России на Восток, а Николай II одной из главных задач считал расширение азиатского направления политики.

В целом в конце XIX в. Россия активизировала свою восточную политику, и до начала русско-японской войны тибетский вопрос являлся одним из активно обсуждавшихся, чему способствовали и политика Британской Индии на востоке, и близость границы с Тибетом.

Таким образом, наметившееся в конце XIX — начале XX в. русско-тибетское сближение было обусловлено противоречиями между интересами России и Британии, с одной стороны, и реализацией ин-

ресов тибетского руководства, стремившегося обеспечить союзников для постепенного завоевания все большей независимости от китайских (цинских) властей, — с другой стороны.

По сведениям А. Доржиева, среди приближенных Далай-ламы XIII выделялись три группировки в вопросе о внешней политике: одни поддерживали пророссийскую позицию А. Доржиева, другие выступали за налаживание отношений с Британской Индией, третьи стремились сохранить «закрытый» Тибет, выражая прокитайские интересы. Но после прибытия в 1901 г. из России посланников Тибета, которые привезли Далай-ламе XIII новости об аудиенции и позиции Николая II, первая группировка укрепила свои позиции [Россия и Тибет 2005]. С другой стороны, успех миссии 1901 г. явился одной из причин активизации внешней политики Британской Индии в Тибете, завершившейся вооруженным вторжением.

Как пишет тибетский историк Ц. Шакабпа, «лорд Керзон пришел к выводу, что попытка мирных переговоров с тибетцами не даст результатов. Поэтому он решил послать в Тибет миссию во главе с полковником Фрэнсисом Янгхазбендом» [Шакабпа 2003: 217]. В результате этой экспедиции англо-индийские войска заняли Лхасу, и в августе 1904 г. Далай-лама бежал из Тибета в Монголию; этот факт объясняется тибетскими историками как попытка избежать опасности быть вынужденным подписать соглашение, которое могло нанести вред долгосрочным интересам Тибета [Шакабпа 2003: 227].

В период пребывания Далай-ламы в Монголии Д. Ульянов появился со своими спутниками в Лхасе. Буддийский священнослужитель был включен в группу, возглавлявшуюся вольнослушателем Генштаба, офицером Нараном Улановым, которая, помимо религиозных целей, (являвшихся официальными), должна была тайно собрать сведения о положении в Тибете, куда вошли англичане; военная экспедиция России в Лхасу не могла не осложнить отношения российского государства с британскими властями, поэтому отряд отправился под видом паломников.

К тому времени осложнились отношения России с Японией, началась русско-японская война. Но бегство Далай-ламы и его обра-

щение за помощью к российскому правительству имели следствием более активные шаги последнего. Как свидетельствуют архивные документы, находясь в изгнании в Монголии, Далай-лама обращался к российским представителям за помощью: просил определить специально чиновника для ведения переговоров с Россией и разъяснить, не существует ли договоренность между Англией и Россией о разделении территорий Монголии и Тибета, потому что до него доходили слухи, что, возможно, Тибет и юг Монголии могут быть переданы англичанам, а север Монголии — России [Россия и Тибет 2005: 62−63]. В то время как китайское правительство прилагало все усилия к тому, чтобы оставить Далай-ламу в Китае, одаривало его тысячами ланов серебра, глава Тибета обращался с просьбой дать разъяснение, может ли Россия открыто выступить на стороне Тибета и защищать его от агрессий Англии и Китая [Россия и Тибет 2005: 70−71].

В 1905 г. к Далай-ламе был командирован П. К. Козлов — официально Русским географическим обществом, но с заданием Главного Штаба и МИДа. Предложение исследователя было радикальным: он считал, что необходимо предоставить Далай-ламе эскорт из бурят-казаков до Лхасы и в дальнейшем охранять его в Тибете; однако данное предложение не было принято МИДом [Андреев 1997: 40].

Российские власти после получения сообщений[2], касающихся положения Далай-ламы, оказались в сложном положении, тем более что тибетские посланцы получали письмо от императора с заверениями в защите Тибета со стороны России. Россия не могла «принять Тибет

[2] Секретная телеграмма военного губернатора Забайкальской области генерал-лейтенанта И. П. Надарова царскому наместнику на Дальнем Востоке адмиралу Е. И. Алексееву с сообщением селенгинского уездного начальника Балкашина, встречавшегося в Урге с Далай-ламой, о желании первосвященника иметь при себе особого русского чиновника // АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1455. Л. 37−38. — цит. по: [Россия и Тибет 2005: 62−63]; Секретная телеграмма российского консула в Урге В. Ф. Любы в Министерство иностранных дел о просьбе Далай-ламы к нему выяснить, может ли царское правительство дать заверение в том, что Россия будет открыто защищать Тибет от агрессии Англии и Китая // АВПРИ. Ф. Китайский стол. Оп. 491. Д. 1466. Л.5, 5об. — цит. по: [Россия и Тибет 2005: 70−71] и др.

под защиту от Англии и Китая», о чем просил Далай-лама российские власти [Россия и Тибет 2005: 70−71], тем более — поддержать идею объединения Тибета и Монголии под российским протекторатом.

В Министерстве иностранных дел России на первых порах, весной 1905 г., рассматривалась возможность предоставления Далай-ламе убежища в России[3]. Посланник в Пекине П. М. Лессар в секретной телеграмме перечислял министру иностранных дел В. Н. Ламздорфу положительные стороны возможного поселения Далай-ламы в России: «Если бы была при этом уверенность, что Далай-лама будет признан духовным главою всеми монголами, а также буддистами Китая, Тибета и Индии, то образование в наших пределах общего центра могущественной религии было бы очень желательно, несмотря на сопряженные с этим очень значительные, особенно в первое время, затраты. Буддизм не воинствующая религия и опасности для нас не мог бы представить ни в коем случае» [Россия и Тибет 2005: 60]. Но таковой уверенности не было, европейская часть России, в которой буддизм исповедовали только калмыки, от Тибета была отдалена, и в министерстве обсуждали, будет ли столь же высок авторитет Далай-ламы в Тибете после его бегства в Россию. В связи с этим российская сторона пришла к выводу о том, что наиболее приемлемый вариант — возвращение Далай-ламы в Тибет и способствование обеспечению его безопасности на территории Китая; в этом случае Россия обещала ему дипломатическую поддержку. Тот же посланник П. М. Лессар писал теперь уже министру иностранных дел о выгодах возвращения Далай-ламы в Тибет (тибетцы в случае отказа России от помощи собирались обратиться за помощью к Франции и Германии): «…обращение к ним во всяком случае могло бы принести только пользу, если бы Далай-лама действительно желал бы вернуться в Тибет. Если Франция и Германия откажутся вмешаться, что вся надежда для него на Россию. Если вмешательство состоится, то это будет по

[3] При этом вариант переезда Далай-ламы по требованию китайских властей в провинцию Цинхай, соседствующую с Тибетом, расценивался как свидетельствующий об утрате авторитета иерарха, вариант остаться на постоянном поселении в Урге (месте бегства), на окраине Цинской империи, был нежелательным для Далай-ламы.

нашему совету и затруднит очень положение Англии. <…> С другой стороны, без Далай-ламы будет очень трудно справиться в Лхасе, а он <…> поймет, что для спасения Тибета от Англии ему нужно быть вассалом Китая. Успех этой комбинации избавит нас от весьма сложного и трудного оказания гостеприимства Далай-ламе в России, что в крайности могло бы потребоваться» [Россия и Тибет 2005: 70−71].

Как отмечал известный ученый-буддолог Ф. И. Щербатской, неоднократно беседовавший с Далай-ламой XIII, «все в Тибете от мала до велика ждут помощи от России, распространился слух, что русская армия уже находится в Кукуноре [Ломакина 2001: 158]. Несмотря на это утверждение, в документах зафиксировано наличие разных группировок при дворе Далай-ламы. Сам буддийский иерарх «верил только в Россию» и в пользу поездки в эту страну, особое положение занимал А. Доржиев, большинство же окружения были против поездок главы Тибета в Россию, считая, что она не может оказать действительной помощи [Россия и Тибет 2005: 70−71].

Активную политику по сближению России и Тибета продолжал проводить Агван Доржиев, посетивший в 1905 г. Санкт-Петербург, а затем поселившийся в Калмыкии, где он открыл высшие буддийские академии Чёря, наладил преподавание тибетского языка (письменного и разговорного).

Тем временем закончилась русско-японская война, в послевоенный период Россия была вынуждена изменить политику в отношении Британии и предпринимать действия по разрешению англо-русских разногласий в Азии; 31 августа 1907 г. была подписана конвенция между Россией и Англией по делам Персии, Афганистана и Тибета.

В 1908 г. А. Доржиев совершил поездку в Китай для встречи с Далай-ламой, находившимся в то время в монастыре близ Пекина. Вернувшись в Петербург, он приступил весной 1909 г. к строительству в столице буддийского храма [Андреев 1992], которому отводил определенную роль в деле политического сближения Тибета и России.

В декабре 1909 г. Далай-лама, пойдя на примирение с цинской маньчжурской императорской династией и вернув свой высокий титул,

возвратился в Лхасу. Но в начале 1910 г. произошло вторжение из Сычуани в Тибет войск генерала Чао Эрфеня под формальным предлогом обеспечения охраны английских факторий. Лидер Тибета вынужден был вновь бежать — в Индию, где получил убежище.

Далай-лама в Индии проживал в «стесненных условиях» [Россия и Тибет 2005: 155] и выражал желание жить в России, о чем было извещено и российское правительство. В депеше генерального консула в г. Калькутте Б. К. Арсеньева в Министерство иностранных дел говорилось о весьма затруднительном положении, в котором оказался Далай-лама, прибывший в страну, где властвовали англичане, еще пять лет назад вынудившие его совершить побег из Тибета в Монголию. Б. К. Арсеньев отмечал, что Далай-лама, «не надеясь на то, чтобы в Лондоне к горькой его судьбе отнеслись более сочувственно, чем в Калькутте, … все упования свои возлагает на заступничество неизменно до сих пор покровительствовавшего ему Императорского правительства. В ожидании того момента, когда справедливость наконец восторжествует и ему будут возвращены законные духовные и светские права во всей их полноте, он желал бы жить не на английской территории, где ему все чуждо, а в России, к коей он всегда испытывал не раз на деле доказанные им чувства искренней дружбы и глубокой привязанности и которая — верит он — не откажет ему в своем гостеприимстве и помощи в настоящее трудное для него время» [Россия и Тибет 2005: 155].

Далай-лама XIII обратился с письмом за помощью к российскому императору, в котором просил «или согласно договору между Россией и Англией снестись с английским правительством и войти с соответствующим представлением к китайскому правительству от имени обоих правительств, или от одного Вашего правительства единолично; или же найдете возможным, передать вопрос на международное рассмотрение. Если из указанных путей ни один не выполним, то, может быть, найдете нужным указать на другое правительство, дружественное Вам, — и тогда мы, согласно Вашему указанию, обратились бы к нему. Вообще, какие имеются возможные пути к благоприятному разрешению вопроса — об этом да соблаговолит Ваше

Величество указывать свое отеческое наставление нам» [Россия и Тибет 2005: 158]. Сложность положения Далай-ламы XIII отражена в словах: «Ваше Величество, соблаговолите точно указать, что именно мы должны сделать со своей стороны, чтобы отблагодарить и вечно помнить Ваше заступничество. Какова бы ни была воля Вашего Величества, мы все готовы исполнить в точности»[4] [Россия и Тибет 2005: 158]. И даже учитывая специфику традиционного восточного этикета, несомненно, влияющего на стиль изложения, следует отметить, что надежды на российскую поддержку были очень большими.

Стесненное положение Далай-ламы, в том числе финансовое[5], не позволяло ему в этот период совершать значительные траты. Тем не менее, именно в эти годы с благословления Далай-ламы А. Доржиев начал строительство в Санкт-Петербурге буддийского храма, на возведение которого духовный лидер Тибета обещал выделить половину требуемой суммы[6] [Андреев 1992]. На наш взгляд, этот факт свидетельствует о том, что Далай-лама действительно считал наиболее приемлемым вариантом выбор России как места своего дальнейшего пребывания. Строительство большого храма в северной столице яв-

---

[4] «Письмо Далай-ламы Николаю II, привезенное в марте 1911 г. из Дарджилинга в Петербург профессором Ф. И. Щербатским, об отказе Лондона принять Первосвященника и просьбой русскому царю взять на себя заботу по решению тибетского вопроса» хранится в АВПРИ и опубликовано в сборнике архивных документов «Россия и Тибет… 1900−1914» [2005].

[5] Далай-ламе XIII российские власти оказывали финансовую помощь (см.: [Особый журнал Совета Министров России о предоставлении денежной ссуды Далай-ламе // Россия и Тибет: сборник архивных документов. 1900–1914. М., 2005. С. 122], [Секретное донесение посланника в Пекине И. Я. Коростовца министру иностранных дел А. П. Извольскому с сообщением об отъезде Далай-ламы из Пекина и просьбой оказать ему денежную помощь // Россия и Тибет: сборник архивных документов. 1900–1914. М., 2005. С. 124]).

[6] Естественно, что сложное положение не позволило Далай-ламе обеспечить своевременное финансирование строительства. А. Доржиев прилагал все усилия для завершения работ, собирая средства среди российских буддистов — бурят и калмыков. В целом можно отметить, что в дело возведения буддийского храма в столице большой вклад внесли именно калмыки [Бакаева 2005].

лялось, вероятно, одним из шагов по реализации планов возможного развития дальнейших событий.

Таким образом, появление феномена книги Д. Ульянова было обусловлено всей политической ситуацией, сложившейся вокруг Тибета. Основная мысль книги, согласно которой северная Россия — страна Шамбала, заключалась в теологической мотивации возможности и необходимости пребывания Далай-ламы в России, хотя вопрос напрямую Ульяновым не ставился.

Но ко времени выхода книги — в 1913 году — Далай-лама XIII объявил о суверенитете Тибета, что сделало неактуальными переговоры о возможном переселении его в Россию, а также старания Д. Ульянова, стремившегося философски обосновать необходимость сближения с Тибетом.

Литература

Андреев А. И. Буддийская святыня Петрограда. Улан-Удэ: ЭкоАрт, 1992.

Андреев А. И. Секретная миссия в Лхасу Нарана Уланова // От Байкала до священной Лхасы. СПб.–Самара–Прага: Агни, 1997.

Бакаева Э. П. Санкт-Петербургский храм: Агван Доржиев и калмыки // Буддийская традиция: история и современность. Юбилейные чтения, посв. 150-летию со дня рожд. Агвана Лобсана Доржиева. Мат-лы конф. СПб.: Эго, 2005. С. 46−56.

Бакаева Э. П., Чемидова Б. В. Российско-тибетские взаимосвязи в общественной мысли Калмыкии (на примере сочинений Д. Ульянова) // Мир буддийской культуры. Материалы III Международного симпозиума, посв. 150-летию Буддийской академии. Чита, 2010. С. 151–155.

Доржиев А. Занимательные заметки: Описание путешествия вокруг света (Автобиография) / Агван Доржиев; Пер. с монг. А. Д. Цендиной; Транслитерация, предисл, коммент., глоссарий и указ. А. Г. Сазыкина и А. Д. Цендиной. М.: Вост. лит., 2003.

Ломакина И. Великий беглец. М.: Дизайн. Информация. Картография, 2001.

Россия и Тибет: сборник архивных документов. Сост. и ред. Е. А. Белов. 1900−1914. М., 2005.

Ульянов Д. Предсказание Будды о доме Романовых и краткий очерк моих путешествий в Тибет в 1904–1905 гг. СПб.,1913.

Шакабпа Цепон Б. Тибет: политическая история. СПб.: Нартанг, 2003.

[illegible] ᠃

[illegible] 〔6〕 [illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》 [illegible]
[illegible] 《[illegible]》 [illegible]
1995 [illegible] 9 [illegible] 》 [illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》 [illegible] ᠃
〔5〕 [illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》 [illegible] 《[illegible]》 [illegible] • [illegible] ……
[illegible] • [illegible] ᠃ [illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》
[illegible] ᠃ [illegible] ᠃ [illegible] •
[illegible] ᠃ [illegible] 1946 [illegible] ᠃ [illegible]
[illegible]

[illegible] • [illegible]

[illegible] ᠃
[illegible] • [illegible] 《[illegible]》 [illegible] • [illegible]
[illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》 [illegible]
[illegible] 《[illegible]》 [illegible] ([illegible] 《[illegible]》 [illegible]) [illegible]
[illegible] ᠃ [illegible] 2010 [illegible] 1 [illegible] 14 [illegible]
[illegible] 》 〔4〕 [illegible] 《[illegible]》 [illegible]
[illegible] ᠃ [illegible] 《[illegible]》 [illegible] • [illegible] 〔1〕 • [illegible] • [illegible] 〔2〕 • [illegible] • [illegible] 〔3〕 [illegible] 《[illegible]
《[illegible]》 [illegible] 6 [illegible] • [illegible]
[illegible] 1771 [illegible] ᠃
[illegible] 1628 [illegible] • [illegible] • [illegible]

[illegible] 《[illegible]》 [illegible]

[illegible] • [illegible] ([illegible] 2012 [illegible])

ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠭᠡᠨ᠎ᠡ ᠃ ᠪᠢᠳᠡ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠭᠡᠵᠦ ᠰᠠᠨᠠᠭ᠎ᠠ ᠳᠤ ᠣᠷᠣᠭᠰᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠶᠠᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠰᠠᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠭᠠᠨ᠎ᠠ ᠭᠡᠨ᠎ᠡ ᠃ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ

ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠷᠡ ᠰᠠᠳᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢᠯᠡᠵᠦ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠂ ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠬᠠᠷ᠎ᠠ ᠲᠤᠰᠠ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠳᠤ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠠᠶᠢᠨ ᠬᠥᠷᠥᠩᠭᠡ ᠶᠢᠨ ᠦᠷᠡ ᠦᠨ ᠣᠷᠣᠭᠰᠠᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠯ ᠶᠠᠭ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠭᠰᠠᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠠᠭ ᠪᠣᠯ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠂ ᠶᠠᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯᠢ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠂ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠂ ᠶᠠᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢᠯᠡᠬᠦ ᠃ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢᠯᠡᠨ᠎ᠡ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯ ᠶᠠᠭ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠭᠤᠯᠬᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠳᠤ ᠶᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠡᠨᠡ ᠶᠠᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠦᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠳᠤ ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠠᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠨ ᠃ ᠃ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠪᠣᠯ ᠲᠤ ᠶᠢ ᠪᠠᠷ ᠶᠠᠭ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠬᠤ ᠭᠡᠨ᠎ᠡ ᠃ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠶᠠᠭᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢᠨᠠᠷ ᠢ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠳᠤ ᠪᠠᠷ ᠂ ᠶᠠᠭᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠶᠠᠭᠤᠨ ᠂ ᠲᠡᠷᠡ ᠶᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠳᠤ ᠂ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠢᠶᠠᠷ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠃ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠲᠠᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠦᠨ ᠬᠥᠲᠥᠯᠪᠦᠷᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠷ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠳᠤ ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠂ ᠶᠠᠭᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠯ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ 17 ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠂
ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠷ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠃
ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠳᠤ
ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠶᠢᠨ
《 ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ

ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ (《 ᠃ ᠃ 》 ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠃

ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ 《 ᠤᠷᠠᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ 》 ᠶᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠯᠠᠭᠰᠠᠨ ᠳᠤ ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ 《 ᠤᠷᠠᠨ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ 》 ᠶᠢ 1995 ᠣᠨ ᠤ 9 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠳᠤ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ

ᠨᠢᠭᠡ ᠪᠠᠭᠠᠢᠢᠨ ᠳᠤ᠂ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠥᠭᠵᠢᠯᠲᠡ᠂ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠬᠠᠭᠠᠨ ᠤ — ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠳᠦ ᠬᠠᠮᠢᠶᠠᠲᠠᠢ ᠬᠠᠨᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ᠃ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ᠂ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠮᠡᠳᠡᠯᠭᠡ ᠪᠢᠯᠢᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠯᠲᠠ ᠳᠦ ᠪᠡᠨ ᠰᠡᠳᠭᠢᠯ ᠳᠦ᠂ ᠪᠢᠳᠡ ᠬᠥᠮᠦᠨ ᠬᠥᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ 250 ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠳᠦ ᠲᠤᠰᠠ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ᠃᠃᠃

ᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃

ᠠᠷᠠᠳ ᠲᠦᠮᠡᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠨᠢᠭᠡ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠤ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠳᠤᠮᠳᠠᠬᠢ ᠠᠵᠢᠯ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠳᠦ᠂ ᠰᠤᠶᠤᠯ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠳᠦ᠂ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠬᠤ᠂ ᠠᠷᠠᠳ ᠲᠦᠮᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ᠂ ᠠᠷᠠᠳ ᠲᠦᠮᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠶᠤᠯ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ᠂

ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠠᠷᠠᠳ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠠᠷᠠᠳ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃

1959 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠲᠡᠮᠡᠨ ᠨᠢ ᠨᠢᠭᠡ ᠵᠢᠷᠭᠤᠭᠠᠨ ᠪᠡᠷ᠃᠃᠃ ᠪᠣᠯ ᠨᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠰᠠᠯᠠᠯᠠᠨ᠃᠃᠃ ᠵᠦᠢᠯ᠃᠃᠃ ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ᠃᠃᠃ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠳᠠᠭᠠᠨ᠃᠃᠃ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠠᠨᠠᠨ᠃᠃᠃ ᠬᠥᠭᠡᠨ ᠪᠣᠭᠡᠨ 36 ᠲᠠᠢ

120 ᠲᠠᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭ ᠬᠦᠮᠦᠨ᠃

ᠨᠢᠭᠡ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠢᠯᠢᠳᠡᠭ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦᠨ ᠨᠢ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠷᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠤᠪᠢᠷᠠᠯ᠂ ᠠᠷᠠᠳ ᠶᠢ ᠬᠥᠭᠵᠢᠭᠦᠯᠦᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠠᠨᠠᠭ᠎ᠠ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ᠂ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠪᠠᠨ ᠵᠢᠷᠭᠤᠭᠠᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠳᠦ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠬᠤ ᠶᠢᠨ ᠪᠡᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠠᠷᠠᠳ ᠰᠠᠨ ᠤᠯᠤ ᠨᠢᠭᠡᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ᠂ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠠᠷᠠᠳ ᠪᠢᠯᠢᠭᠰᠡᠨ 64 ᠲᠠᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠃

ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ᠃

ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠨ ᠤ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠨᠳᠡᠯᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠂ ᠲᠡᠷᠡ ᠵᠦᠢᠯᠡᠨ ᠠᠯᠤᠪ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠠᠷᠠᠳ ᠨᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤ ᠬᠤᠪᠢᠶᠠᠨ ᠵᠢᠷᠭᠤᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯ ᠳᠦ ᠲᠤᠰᠠ ᠬᠦᠨ ᠵᠦᠢᠯ ᠪᠣᠯ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠠᠷᠠᠳ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠨ ᠬᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠤ ᠰᠠᠭᠤᠯᠢ᠃᠃᠃᠃᠃᠃

ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠤ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠢ ᠰᠣᠶᠣᠯᠤᠨ ᠶᠢ ᠦᠢᠯᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠠᠯᠤᠪ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠠᠨᠠᠨ᠃

ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠲᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠨ᠂ ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠪᠠᠨ᠂ ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠯ ᠪᠠᠨ᠂ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠨᠢ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠨ ᠵᠠᠭᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠳᠦ ᠰᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠨᠢᠭᠡ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠃

ᠪᠠᠭᠰᠢᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯ ᠪᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠡᠨ ᠬᠡᠷᠡᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠶᠢ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯᠤᠨ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠨᠳᠡᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠨᠢ ᠪᠠᠨ ᠳᠦ ᠬᠡᠷᠡᠨ ᠪᠠᠨ ᠪᠠᠭᠠᠳ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠨᠢ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠨᠢ ᠰᠤᠷᠬᠤ ᠨᠢ ᠬᠡᠷᠡᠨ ᠳᠦ᠂

ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠢ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠠᠷᠠᠳ ᠨᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ᠃ ᠲᠡᠷᠡ ᠵᠦᠢᠯᠡᠨ ᠠᠯᠤᠪ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠨ ᠤ ᠬᠦᠮᠦᠨᠳᠡᠯᠡᠨ ᠨᠢ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯᠤᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠠᠷᠠᠳ ᠨᠢ

ᠠᠷᠢᠯᠠᠯᠤᠨ ᠲᠡᠷᠡ ᠨᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢᠳᠠᠭᠠᠨ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠨ 14 ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠬᠦᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠨ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠤᠷᠤ ᠨᠢ ᠠᠷᠢᠯᠠᠯᠤᠨ᠃

17 ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠠᠷᠠᠳ ᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠡᠷ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠨᠢ ᠲᠡᠷᠡ ᠵᠦᠢᠯᠡᠨ ᠬᠦᠮᠦ ᠪᠡᠨ ᠰᠠᠨ᠃᠃᠃ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠪᠡᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠨ ᠤ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ᠂

ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠲᠡᠷᠡ ᠵᠦᠢᠯᠡᠨ ᠠᠯᠤᠪ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠨᠢ ᠲᠠᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠲᠥᠷᠥᠯ ᠲᠡᠢ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠡᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠰᠤᠷᠤ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ᠃ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨᠳᠦᠰᠦ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ᠃

ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠠᠯᠪᠠ ᠲᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠃

ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠲᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠨ᠂ ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠪᠠᠨ᠂ ᠪᠠᠷᠢᠨ ᠪᠣᠯᠪᠠᠯ ᠪᠠᠨ᠂ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠨᠢ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠨ ᠵᠠᠭᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠬᠥᠳᠡᠯᠮᠦᠷᠢ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠤᠨ᠃ ᠲᠡᠷᠡ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠵᠦᠢᠯ ᠪᠡ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ

ᠤ᠃᠃᠃

ᠪᠠᠭᠰᠢ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠲᠡᠨ ᠨᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠳᠦ ᠰᠠᠨᠠᠨ᠂ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠠᠯᠪᠠ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠪᠠᠭᠰᠢᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨᠳᠡᠨ᠂ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠯ ᠪᠡ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠵᠦᠢᠯᠡᠨ ᠪᠠᠭᠠᠴᠤᠳ ᠨᠢ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ

ᠠᠯᠪᠠ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠃

ᠪᠠᠶᠢᠨ ᠳᠦ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠲᠡᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠳᠦ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠲᠡᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ᠂ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠲᠡᠢ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠰᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠵᠦᠢᠯ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯᠡᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠳᠦ ᠰᠤᠷᠭᠠᠭᠤᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠨ

[illegible] 1771 [illegible] 1 [illegible] 5 [illegible] (
[illegible] — (᠌?—1778) [illegible]
[illegible] [10] ᠃

[illegible]
[illegible]
[illegible] [9] ᠃

[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] [8] ᠃
[illegible] 2. [illegible]
[illegible] — 《 [illegible] 》 ᠃ 1. [illegible]
[illegible] [7] ᠃

[illegible] 17 [illegible] 18 [illegible]
[illegible] ᠃
[illegible] (1711 —1799) ᠂ (1735—1796) [illegible]
[illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 17 [illegible] 《 [illegible] 》
17 [illegible] — [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 《 [illegible] 》 [illegible] 17 [illegible]

[illegible]

1995 [illegible] 9 [illegible] ᠁ 》
[illegible]

[illegible] —!
[illegible]

ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠨᠢ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠬᠡᠰᠡᠭ ᠪᠠ ᠪᠦᠷᠢᠨ ᠲᠠᠨᠢᠯᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠲᠠᠢ ᠪᠣᠯ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠭᠡᠪᠡ « ᠭᠡᠰᠡᠷ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠤᠵᠢ » ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠳ ᠦᠨ ᠲᠠᠨᠢᠯᠴᠠᠭᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ᠃

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ · ᠭᠡᠰᠡᠷ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠤᠵᠢ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠲᠠᠯ᠎ᠠ ᠪᠠᠷ

ᠪᠣᠯᠪᠠᠰᠤᠷᠠᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶᠠ ᠪᠠᠨ ᠨᠡᠶᠢᠲᠡ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠠᠷᠢᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠢᠳᠠᠭ » [12] ᠃ ᠡᠳᠡᠭᠡᠷ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 6 ᠪᠣᠳᠢ —1959 ᠣᠨ ᠬᠦᠷᠲᠡᠯ᠎ᠡ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ᠃ 1960 —1963 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ᠃ 1949 —1956 ᠣᠨ ᠤ ᠬᠣᠭᠤᠷᠤᠨᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ᠃ 1957 ᠣᠨ ᠳᠤ « ᠭᠡᠰᠡᠷ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠤᠵᠢ » ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 1942 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ᠃ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠳ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠪᠡᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ — ᠪᠦᠭᠦᠳᠡ ᠨᠠᠢᠷᠠᠮᠳᠠᠬᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠯᠤᠰ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ (ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ) [11] ᠃

ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠳ ᠪᠣᠯ 2. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠪᠡᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ « ᠭᠡᠰᠡᠷ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠤᠵᠢ » 1. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ — ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠪᠦᠲᠦᠭᠡᠯ ᠦᠳ ᠢ ᠬᠠᠮᠲᠤᠷᠠᠭᠤᠯᠵᠤ 14 ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠪᠣᠯᠭᠠᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ (ᠪᠦᠭᠦᠳᠡ) ᠪᠣᠯ᠃

14 ᠪᠦᠯᠦᠭ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠪᠡᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠳᠣᠯᠤᠭᠠ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡ ᠪᠡᠷ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠦᠯᠦᠭ ᠦᠳ (ᠪᠣᠯ 4000 ᠭᠠᠷᠤᠢ ᠬᠠᠭᠤᠳᠠᠰᠤ · 21 ᠮᠢᠩᠭ᠎ᠠ ᠮᠥᠷ ᠲᠠᠢ ᠪᠠᠢᠳᠠᠭ᠃

ᠪᠢᠴᠢᠭ 》 ᠶᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠠᠷᠪᠠᠨ ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠯᠡ ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠠᠵᠢᠯ ᠢ ᠡᠬᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦᠰᠦᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠡᠬᠢ ᠳᠤ 《
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦ ᠨᠣᠮ 》 ᠢ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠠᠷᠪᠠᠨ ᠤ ᠲᠠᠪᠤᠨ ᠤ ᠡᠬᠢᠨ ᠡᠴᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠠᠵᠢᠯ ᠳᠤ · ᠪᠦᠬᠦ ᠨᠣᠮ · ᠰᠤᠳᠤᠷ · ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ · ᠳᠡᠪᠲᠡᠷ · ᠬᠠᠪᠲᠠᠰᠤ ᠶᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠬᠡᠮᠡᠬᠦ ᠮᠡᠲᠦ
ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠡᠯᠪᠡᠷᠢ ᠨᠢ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ ᠬᠦᠭᠵᠢᠯ ᠳᠦ ᠶᠡᠬᠡ ᠨᠥᠯᠦᠭᠡ ᠦᠵᠡᠭᠦᠯᠦᠭᠰᠡᠨ ᠳᠠᠷᠠ ᠃

〔ᠲᠠᠢᠯᠪᠤᠷᠢ〕

〔1〕ᠰᠠᠨ · ᠭᠠᠯᠰᠠᠩ : 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠡᠷᠲᠡᠨ ᠦ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠲᠣᠪᠴᠢ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠨ 》（《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ 》· 1992 ᠣᠨ ᠤ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ · P.40 —41 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃）

〔2〕〔12〕ᠪᠠ · ᠪᠠᠭᠠᠨ 《 ᠬᠣᠶᠠᠷ ᠳᠤᠭᠠᠷ ᠮᠢᠩᠭ᠎ᠠ ᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠡᠬᠢᠨ ᠦ ᠤᠶ᠎ᠡ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠮ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ 》· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2004 ᠣᠨ · P.307 · ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃）

〔3〕ᠴ · ᠪᠠᠭᠠᠨ : 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠲᠣᠪᠴᠢ 》（ᠪᠠ · ᠪᠠᠭᠠᠨ · ᠪᠤ · ᠪᠠᠶᠠᠷ ᠡᠮᠬᠢᠳᠬᠡᠵᠦ : 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ P.316 —318 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃

〔4〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶᠠᠨ 》· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2007 ᠣᠨ · P.771 —772 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃ ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠰᠡᠳᠬᠦᠯ 》· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2011 ᠣᠨ · P.213 —214 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃）

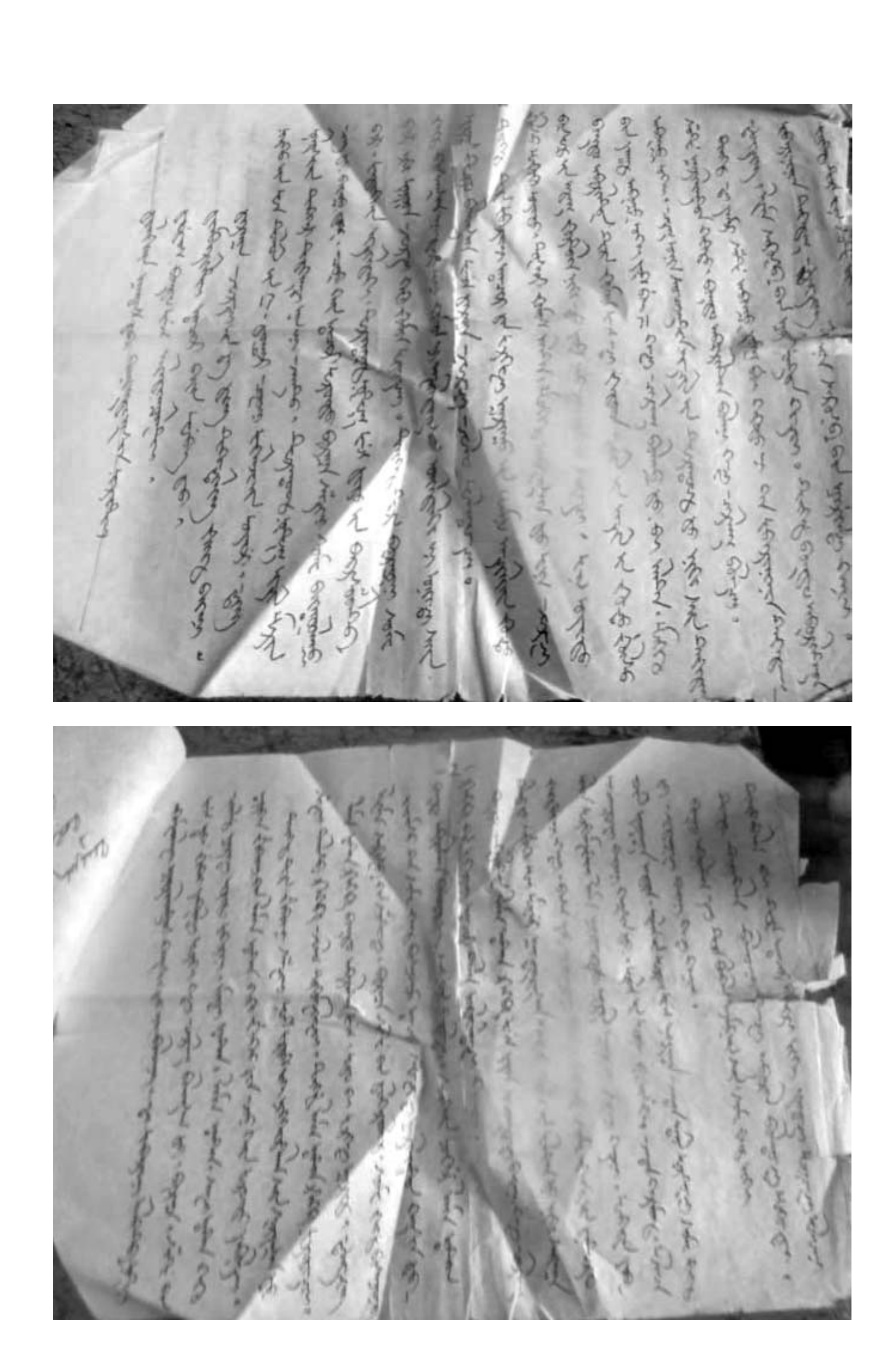
〔5〕《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠡᠷᠲᠡᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠴᠣᠮᠣᠭ 》（ᠳᠡᠭᠡᠳᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠣᠳᠢ ）· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠭᠠᠨ ᠬᠦᠮᠦᠵᠢᠯ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2010 ᠣᠨ ᠃

〔6〕ᠮᠠᠨᠵᠤ ᠶᠢᠨ ᠰᠣᠶᠣᠯ ᠤᠨ · ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠤᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ ᠲᠥᠪ ᠦ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠨᠡᠶᠢᠭᠡᠮ ᠦᠨ ᠬᠦᠷᠢᠶᠡᠯᠡᠩ ᠦᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠬᠦᠮᠦᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭ · 1946 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠤᠷᠬᠠᠢ ᠶᠢᠨ ᠬᠤᠷ · 2010 ᠣᠨ ᠤ 1 ᠰᠠᠷ᠎ᠠ ᠶᠢᠨ 14 ᠤ ᠡᠳᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠲᠡᠦᠬᠡ ᠶᠢᠨ ᠡᠷᠳᠡᠮ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠬᠦ ᠤᠭᠤᠯᠵᠠᠯᠳᠤᠯᠭ᠎ᠠ ᠳᠤ ᠬᠡᠪᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃

〔7〕ᠰᠠ · ᠵᠠᠭᠠᠷ ᠤᠨ : 《 ᠪᠦᠭᠦᠳᠡ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢ · ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠲᠣᠯᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 2003 ᠣᠨ · P.781 ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃

〔8〕〔11〕ᠪᠠ · ᠰᠣᠷᠣᠭᠪᠠᠲᠤ : 《 ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦᠰᠦᠭ ᠤ ᠮᠣᠷ ᠪᠠᠷ ᠤ ᠲᠣᠯᠢ 》· ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ · 1999 ᠣᠨ · P.250 · P.102 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃

〔9〕〔10〕ᠨᠠᠷᠠᠨᠲᠤᠶᠠ ᠶᠢᠨ ᠰᠢᠷᠠᠮᠵᠢᠳ : 《 ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠡᠪᠲᠡᠷᠬᠡᠢ ᠲᠣᠯᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ 》· ᠦᠪᠦᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠠᠷᠠᠳ ᠤᠨ ᠬᠡᠪᠯᠡᠯ ᠦᠨ ᠬᠣᠷᠢᠶ᠎ᠠ · 1988 ᠣᠨ · P.1235 · P.722 ᠳ᠋ᠤᠭᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠷ ᠃









← 《ᠵᠢᠩ ᠪᠢᠴᠢᠭ》ᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠴᠢ [illegible] ᠶᠢᠨ [illegible] ᠵᠢᠷᠤᠭ (2010.1.14)

↓ —《ᠵᠢᠩ ᠪᠢᠴᠢᠭ》ᠢ ᠬᠠᠳᠠᠭᠠᠯᠠᠭᠴᠢ ᠲᠠᠢ ᠬᠠᠮᠲᠤ (2010.1.14)



ИССЛЕДОВАНИЕ БУДДИЙСКОГО ПАНТЕОНА В ТРУДАХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ ПО ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ XVII – НАЧАЛА XX в.

Д. Н. Музраева

Пантеону божеств северного буддизма посвящена обширная литература, в которой эти образцы артефактов представляются как предметы искусства, а также рассматриваются как иллюстративный материал для разбора техники живописи танкописцев (см.: [Гумилев 1975; Батырева 1991; Менкенова 2004; Дорджиева 2009]). Хорошим примером может послужить книга Элис Гетти, которая, несмотря на то, что со времени ее издания прошло 100 лет, не теряет своей актуальности и популярности [Getty 1914]. Примером изучения других региональных и локальных особенностей пантеона являются работы таких авторов, как Дж. Шастри [Shastri 1968], К. Мурти Кришна [Murthy 1989], М. Б. Шакья [Shakya 1994], А. Хиракава и П. Гронер [Hirakawa, Groner 2007], работа коллектива авторов (Е. Бюрнуф, К. Бюфетрий и Д. Лопес), посвященная истории индийского буддизма [Burnouf, Buffetrille, Lopez 2010] и многие другие.

Еще одним направлением изучения буддийского пантеона представляется также такая междисциплинарная проблема, как исследование совокупности письменных и устных текстов, в которых ведется повествование о божествах или упоминаются их имена [Сыртыпова 2003; Елихина 2012].

Одним из интереснейших источников изучения буддийского пантеона монголов и ойратов являются описаниям путешествий по Монголии и Центральной Азии таких исследователей, как Н. М. Пржевальский, В. И. Роборовский, П. А. Ровинский, Б. Имшенецкий, особенно ценными являются труды А. М. Позднеева и описания

П. К. Козлова. Наблюдения известных исследователей, путешественников XVII – начала XX в., позволяют составить представление о пантеоне божеств, предметах буддийского культа, об образцах священных текстов, имевших хождение у монгольских народов в указанный период.

Одно из ранних описаний буддийских культовых предметов мы встречаем в документе середины XVII в. — в отписке Петра Бекетова воеводе Афанасию Пашкову о его путешествии по окрестностям Байкала, датированной 1653 годом: «<…> мне служилые люди сказывали что онъ царевичъ[1] молитца по своей вѣрѣ литымъ болваномъ[2], а литы де у него тѣ болваны серебряные и позолочены, а передъ болванами де чаши болшіе серебряные литые же и позолочены, а налиты де не знать питья какого полны, а кругомъ тѣхъ чашъ оставлены свѣчи въ гнѣздахъ, <…> а горятъ де тѣ свѣчи тихонько день и ночь <…>, а духъ де отъ тѣхъ свѣчь что от ладану» [Отписка … 1848, 3: 394–395].

Еще более раннее описание буддийского храма с изображениями божеств мы находим в документах первого русского посольства в Китай 1620 г., посольства И. Петлина, изданных Г. И. Спасским: «<…> а на храмѣхъ крестовъ нѣтъ, стоятъ на нихъ звѣри каменные, не вѣдомо какіе; а какъ влѣзти во храмы, а во храмахъ неизреченное чудо: противъ дверей сѣдятъ три болвана великіе женской полъ сажени по полутретьи, вызолочены сусальнымъ золотомъ съ головы и до ногъ, а сидятъ на дверѣхъ каменныхъ въ сажень высоко, а двери всякими образцы выкрашены разными красками; а въ рукахъ болвановъ (болваны) тѣхъ (тѣ) держатъ по горшечку съ кашею, а передъ ними горятъ свѣщи негасимые, съ саломъ говяжьимъ; а на правой сторонѣ во храму стоятъ восемь болвановъ, мужской полъ, а на лѣвой сторонѣ стоятъ восемь же болвановъ всѣ дѣвки [т. е. женские божества], а вызолочены съ головы и до ногъ, а руки протянули, что поклонитися

[1] Речь, возможно, идет о сыне хана из династии Сэцэн-ханов.

[2] В данной и следующей цитате часто употребляется слово «болван», под котор. в современном русском языке нередко подразумевается «нечто грубое, еще не обработанное, не отесанное»; изначально в древности, на Руси болванами называли не только «грубо обтесанный обрубок дерева», но и идолов, причем и из дерева и из камня.

хотятъ, какъ кланяются Мугальскіе люди болванамъ; а по сторонѣ тѣхъ болвановъ стоятъ два болвана нагихъ, какъ бы человѣкъ» [Путешествіе въ Китай … 1818, 2: 217].

В сочинении А. В. Игумнова «Обозрение Монголии», опубликованном так же Г. Спасским, мы находим следующее разъяснение основ буддийского учения: «Последователи сей вѣры признаютъ безсмертіе души и прехожденіе ея изъ одного животнаго въ другаго и что за отличныя добродѣтели можно получить вечное блаженство, состоящее въ чувственныхъ утѣхахъ и наслажденіяхъ. Безначальнымъ существом почитаютъ они *Ламу Гурбанъ Ердени,* то есть: три священныя неоцѣненности; первую называютъ *Номъ* вѣрованіе; вторую *Лама,* священство, а третію *Бурханъ,* божество. Ее изображаютъ въ видѣ трехъ шаровъ объемлемыхъ пламенемъ [Игумнов 1819, 5: 39].

Очень ценной представляется буддологам характеристика основоположника учения — Будды Шакьямуни, данная А. В. Игумновым. Он пишет о том, что для буддистов характерны представления о множестве миров и вечном преобразовании мира и о смене верховного божества: «…тогда уже не Шигемони будетъ управлять свѣтомъ, а *Майдари.* Кротость его была причиною, что Шигемони упредилъ его своимъ царствованіемъ» [Игумнов 1819, 5: 39, 41–42].

Далее А. Игумнов подробно описывает изображения божеств, увиденных им в храме и указывает их имена: «<…> Около сего жертвенника изображены Бурханы: на сѣверной стѣнѣ по срединѣ Шигемони; па правую его сторону Лама-Чадбо, полѣвую Зонхаба[3]. На боковыхь стѣнахъ между множествомъ малыхъ Бурхановъ находятся колоссальной величины Аюша[4] и Отаги[5].

Стены самой кумирни покрыты также многими живописными Бурханами, одинъ за другимъ въ слѣдующем порядкѣ: на восточной стѣнѣ Майдари, Манзучари, Денчукъ, Гунракъ, Зандуе, Норджумо, Ерлик-ханъ, Хламо, Бегдзе, Гаюкъ, Чойджалъ; на западной стороне Мармандсадъ, Ханджинъ-боди-садо, Миншухба, Баджигба, Ямандага, богини: Ногондара и Цагандара, Шаренинъ, Михагала, Гунгаръ,

[3] Цзонхава (*тиб.* tsong kha pa).

[4] Аюш — монгольское имя Будды долголетия Амитаюса.

[5] Зд., скорее всего, упоминается Оточ бурхан, Будда врачевания.

Тчальтчи, Намтойсирай[6]. Надъ самою же дверью изображена на конѣ богиня Хламо.

Сверхъ сихъ находится еще по разнымъ мѣстамъ кумирни великое множество изображенiй Бурхановъ большихъ и малыхъ, которыхъ сколько трудно столько же здесь и безполезно описывать. Некоторые изъ нихъ представлены на внутреннемъ видѣ кумирни, а именно по порядку, на восточной стѣнѣ между окнами: Майдари, Тчалча, Гунгаръ съ 8 руками; на западной Чирнинъ съ цветком въ левой руке, Чакба Лама, ужасной Яманъдага, обнявшись съ подобным же чудовищемъ, Манзучари, богини: Ногандора и Хламо; надъ жертвенником въ нижнем ряду: первой съ правой стороны Хомчимъ-бода-саду, Очербани, Махагало съ 6 руками, Ницокъ-юма съ цвѣтком въ правой рукѣ, Дукгарму[7] съ знамемъ, Зукдаръ-номджала, имѣющiй три головы и шесть рукъ, въ знакъ всеобщности дѣйствiй его и могущества, богиня Янджима[8], играющая на лютнѣ и четыре изображенiя волхва Цендума въ различныхъ видахъ. — Въ верхнемъ ряду отъ правой стороны первой Дабамгара, потомъ Пагба Тогмитъ, Дарджичанъ[9], Людупъ, Юнгаръ, изображенiе нѣкоего Ламы съ цвѣткомъ въ

[6] Согласно приводимым сведениям, на восточной стороне храма были представлены: грядущий Будда Майтрея, бодхисаттва мудрости Манджушри (Маньчжушри), Демчок (Самвара), Гунриг (от *тиб.* kun rigs), Владыка ада Эрлик-хан, Лхамо — Хранительница Учения Будды, Бекцзе (Бегдзе) или Жамсран — один из защитников Гелукпа, Царь Учения (*тиб.* chos rgyal) и др.; на западной стороне: Авалокитешвара (Ханджинъ-бодисадо), Ямантака (Ямандага) — гневная ипостась бодхисаттвы Манджушри; женские божества Зеленая Тара (Ногондара) и Белая Тара (Цагандара), Праджня-парамита (Шаренинъ) — воплощение мудрости; Махакала (Михагала) — устрашающий защитник Учения Будды, являющийся гневным воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары, гневное божество Гунгаръ (совр. *монг.* Гонгор от *тиб.* mgon dkar) — хранитель всех и др. Некоторые из имен божеств еще предстоит идентифицировать.

[7] Дукгарму (от *тиб.* gdugs dkar mo) — богиня Ситатапатра (‘Обладающая белым зонтом’).

[8] Янджима (от *тиб.* dbyang can ma) — Янченма или Сарасвати, богиня учености.

[9] Дарджичанъ (от *тиб.* rdo-rje ’chang) — Ваджрадхара (Держатель Ваджры), один из главных будд Ваджраяны.

правой рукѣ и богини Оцеръ-джимы. Головной уборъ и доспѣхи сихъ Бурхановъ показываютъ явно произхожденіе ихъ изъ Индіи» [Игумнов 1819, 6: 80–83 (144–147)].

Надо отметить, что А. Игумнов дал нам по существу полное описание состава божеств, почитаемых монголами: здесь присутствуют имена всех божеств, знакомых нам, хотя некоторые имена, упомянутые в данном описании, требуют серьезной работы по отождествлению их с божествами, которые могут быть известны под другими именами. Тем не менее, мы видим, что в этом перечне упоминаются Будда Шакьямуни, Цзонхава, Амитаюс (Аюуш), Майтрея, Манджушри (Маньчжушри), Лхамо (Хламо), Махакала, Белая Тара и Зеленая Тара, Ваджраправи (Очирвани) и др., причем характерно, что имена божеств приводятся автором в том виде, в каком они бытуют у монголов: какие-то божества упоминаются под их санскритскими именами, какие-то известны под их тибетскими именами, отдельные имена известны в их монгольской форме.

Путешественники XIX в. особо отмечают культ Майдари ~ Майтрейи у монголов. Н. М. Пржевальский писал: «В монгольском городе на первом плане являются кумирни со своими позолоченными куполами и дворец кутухты земного представителя божества. Впрочем, этот дворец по своей наружности почти не отличается от кумирен, между которыми самая замечательная по величине и архитектуре храм Майдари, будущего правителя мира. Это высокое квадратное здание с плоской крышей и зубчатыми стенами, внутри его, на возвышении, помещается статуя Майдари в образе сидящего и улыбающегося человека. Эта статуя имеет до 5 сажен вышины и весит, как говорят, около 8 000 пудов; она сделана из вызолоченной меди в городе Долоннор, а затем по частям перевезена в Ургу» [Пржевальский 2007: 762–763].

Особое почитание Майтрейи у монголов отмечено и В. И. Роборовским: «Вся внутренность палатки была увешана изображениями буддийских святых, нарисованными на холсте. Позади палатки было повешено огромное в 16 футов, на холсте, изображение Майдари. От него расходились а разные стороны веревки с подвешенными на них

лоскутками, испещренными молитвами» (1895) [Роборовский 1949: 183].

На специфику калмыцкого пантеона в изображениях божеств обращает внимание А. М. Позднеев в одной из своих книг, написанных на основе дневниковых записей, сделанных во время путешествия в Монголию и Китай в 1876 г.: «<…> въ калмыцкихъ степяхъ если нет всехъ изображений бурхановъ литыхъ, такъ есть рисованные» [Позднеев 1993: XIII].

Характеристика буддийского пантеона у монголов в трудах путешественников присутствует и в опытах изложения каких-то фрагментов буддийского вероучения. Так, П. К. Козлов дает следующее разъяснение в описании своего второго путешествия во внутреннюю Азию в 1907–1909 гг.: «Согласно ламаистскому учению, будда имеет 3 тела: первое — духовное, — будда как абсолютное бытие, покоящееся в духовном мире — нирване; второе — тело совершенного блаженства, открывающееся в созерцании, — будда пребывает в небесном царстве и учит тенгриев (духов) и бодисатв, третье — будда в человеческом образе распространяет священное учение на земле и творит благо. Все эти три формы едины, но духовное тело будды (Ади-будда) является как бы первоначальным богом. Путём созерцания оно развивает из себя пять недеятельных „буд в созерцании“ (дияни-будды), каждый из которых таким же путём производит себе деятельного бодисатву, способного творить. Дияни-будда Амитабха имеет бодисатву Авалокитешвару — покровителя ламаистов, земным воплощением которого являются перерожденцы далай-ламы. Сам Амитабха земным воплощением имеет банчэнь-эрдени, который хотя и выше далай-ламы по духовному положению, но всё же в буддийском мире считается вторым иерархом, т. к. за далай-ламой Китай признает и духовную и светскую власть» [Козлов 1948: 323].

Из описаний путешественников начала XX в. мы узнаем и о почитании Амитаюса. Примером этого могут послужить сведения о предметах буддийского храма, собранные во время путешествия в Монголию в 1920-х гг. П. К. Козловым, который пишет: «Во дворце — целое собрание бурханов (изображений божеств буддийского

пантеона) <…> Меня очень заинтересовала статуэтка Амитаюса, сделанная из коралла, а также целый ряд изящнейших коралловых табакерок для нюхательного табака» [Козлов 1949: 57].

Интересным источником, имеющим большую ценность для истории науки и показывающим нам процесс знакомства с персонажами буддийского пантеона, является переписка П. К. Козлова и С. Ф. Ольденбурга. Вот что пишет П. К. Козлов С. Ф. Ольденбургу из Хара-Хото 8 июля 1909 г.: «Затем дошла очередь и до „знаменитого“ субургана, который и поглотил почти все наше внимание и остальное время. Мы все удивились, в какой хорошей сохранности оказались в нем книги, иконопись и многое другое. Некоторые предметы, освобожденные от многовековой пыли, выглядят совершенно свежими, чистыми, цельными. Какие превосходные есть иконописные бурханы, какое высокое художество; Цзонхава, конечно, отсутствует, изображения реформатора буддизма не имеется; значит, все бурханы имеют большую давность. В высшей степени интересны и бурханы металлические, хотя их сравнительно немного. Во всей же совокупности обильный материал по Хара-хото, мне кажется, прольет яркий свет на историческое прошлое пропадавшего древнего города и его обитателей» [Козлов 1963: 453].

Таким образом, анализ письменных источников — документов и описаний путешествий исследователей Прибайкалья и Забайкалья, Монголии и Центральной Азии в целом — показывает, что в России культовые сооружения и обрядовая практика буддистов стали известны еще в первой четверти и в середине XVII в., а в начале XIX в. отдельные авторы имели достаточно полное представление о божествах, почитаемых в северном буддизме. К последней трети XIX в. наблюдения путешественников приобретают систематический характер, по ним можно составлять представления о том, какие именно божества в изображениях имели наибольшую степень распространения среди монголов и ойратов.

Литература

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.

Гумилев Л. Н. Старобурятская живопись. Исторические сюжеты в иконографии Агинского дацана. М., 1975.

Дорджиева М. Б. Коллекция Мирде-бурхан из фондов ГУ Национального музея Республики Калмыкия им. проф. Н. Н. Пальмова // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. СПб., 2009. С. 405–411.

Елихина Ю. И. Культы основных бодхисаттв и их земных воплощений в истории и искусстве буддизма. СПб., 2012.

Игумнов А. В. Обозрение Монголии // Сибирский вестник. 1819. Ч. 5. С. 15–58; Ч. 6. С. 109–148.

Козлов П. К. Монголия и Амдо и мертвый город Хара-Хото. М., 1948.

Козлов П. К. Русский путешественник в Центральной Азии. М., 1963.

Козлов П. К. Путешествие в Монголию. 1923–1926. Дневники, подготовленные к печати Е. В. Козловой. М., 1949.

Менкенова Б. Ш. О коллекции предметов буддийского культа из собрания Государственной классической академии им. Маймонида. 2004. С. 151–160.

Отписка Енисейскому воеводе Афанасью Пашкову сына боярскаго Петра Бекетова, о плавании его по рекам Тунгуске и Селенге и по Байкалу озеру // Дополнения к актам историческим. Т. 3. СПб., 1848. С. 390–396.

Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии, в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб., 1887; 2 изд-е, Элиста, 1993.

Пржевальский Н. М. Путешествия к Лобнору и на Тибет. М., 2007.

Путешествіе въ Китай Сибирскаго Козака Ивана Петлина въ 1620 году // Сибирский вестник. Ч. 2. СПб., 1818. С. 211–246.

Роборовский В. И. Путешествие в Восточный Тянь-Шань и в Нань-Шань. СПб., 1895. [Электронный ресурс] // URL: http://az.lib.ru/r/roborowskij_w_i/text_0020.shtml (Дата обращения: 03.06.2014).

Сыртыпова С.-Х. Культ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники). М., 2003.

Burnouf E., Buffetrille K., Lopez D. Introduction to the History of Indian Buddhism. 2010.

Getty A. The Gods of Northern Buddhism. Oxford, 1914.

Hirakawa A. Groner P. A History of Indian Buddhism: From Śākyamuni to Early Mahāyāna. 2007.

Krishna, Murthy K. Advent of Buddhism. Buddhism in Tibet. Delhi, India: Sundeep Prakashan. 1989.

Shakya, Min Bahadur. The Iconography of Nepalese Buddhism. Kathmandu, 1994.

Shastri G. C. Hinduism and Buddhism in Nepal // Ancient Nepal: Journal of the Department of Archaeology 4. July 1968. P. 48–51.



БУДДИЙСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ КИГИ РАН: ИЗ ИСТОРИИ КОМПЛЕКТОВАНИЯ МУЗЕЯ

С. Г. Батырева

Формирование буддийской коллекции Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН связано с историей комплектования музейного фонда за период с 1999 по 2013 гг. Это сравнительно небольшое количество произведений живописи и скульптуры, графики и декоративно-прикладного искусства буддизма, поступавших в разное время [Батырева 2007: 44–47]. Помимо произведений искусства, в ее состав входят фотоматериал, рукописи на тибетском и ойратском «ясном письме» (*тодо бичиг*) языке, а также книжные издания буддийского содержания[1].

Характерными для коллекции являются предметы культа: колокольчики «хонх» и ваджры «очр», отлитые в металле, барабанчики «дамару» и раковины, музыкальные атрибуты. Большей частью это изделия с утратами целостности или их фрагменты различной степени сохранности. Как правило, это привозные, изготовленные за пределами Калмыкии, ритуальные принадлежности, датируемые, в основном, XIX – началом XX в. Место изготовления — Монголия, Тибет, возможно, Бурятия.

Среди металлических культовых изделий отметим несколько молитвенных цилиндров «кюрд» разных размеров и разного уровня технического исполнения в дереве и металле. Некоторые сделаны из

[1] В 2009 г. из музейного фонда КИГИ РАН 25 единиц хранения, согласно Акту приема-передачи от 11.08.2009 г., были переданы в научный архив института. Среди них рукописные памятники на монгольском, тибетском и ойратском языках из фондов научного архива КИГИ РАН, составившие основу постоянной экспозиции Музея традиционной культуры им. Заяпандиты в начале его деятельности.

подручного материала — жести и листового алюминия, представляя самодеятельные образцы предметов культового назначения. Время их исполнения — первая и вторая половины XX в. Сделанные в довоенный период изделия, хранимые в семьях спецпереселенцев, «прошли» депортацию в Сибирь, вернувшись затем с владельцами в Калмыкию. В отличие от поздних образцов, украшенных многочисленными деталями в виде бус и цветных стеклянных пуговиц, молитвенные «кюрд», согласно традиции, имеют небольшие размеры, не имеют дополнительных аксессуаров, сохраняют форму цилиндра с выбитой по традиции в металле мантрой «Ом мани падме хум».

Каноничными в изготовлении является небольшие барабанчики «дамару» с натянутой на деревянную или костяную основу кожей животного и подвесками, отбивающими ритм исполнения молитвы. Дополняют культовую утварь белые раковины «дунг» с отверстиями для цветных лент. Барабанчики, как и раковины, составляют музыкальный инвентарь буддийских храмов, используемый в ритуальной практике.

Культовую утварь представляют наборы алтарных чашек «цөгц» разных размеров, литых из меди, латуни и бронзы, белого металла. Это традиционной формы емкости для подношений, имеющие высокую ножку на круглой подставке. Сюда же входят алтарные чашечки «зулын цөгц» с круглым отверстием на дне для вставления нитяного или ватного жгута. Среди штампованных металлических, фабричного российского изготовления XIX – начала XX в., есть самодельные «цөгц», резные из дерева и выточенные из металла, датируемые, как правило, второй половиной XX в. В конце 2009 г. коллекция пополнилась комплектом чашечек и цветов-колокольчиков из белого металла, предназначенных для храмового алтаря, приобретенных у коллекционера Л. Цобдаева из г. Лагани.

Предметом алтарного комплекса буддийского храма является сосуд «бумб» с утраченными основанием и крышечкой, поступил в составе дара ламы Бальджинимы из Цаган-Аманского хурула. Из этих предметов отметим алтарное украшение «цецг» (*тиб.* «монгол-па»), представляющее собой литую металлическую веточку с укрепленными головками цветов. В процессе инвентарной обработки и

последующего научного описания предметов коллекции выделены ксилографические доски — деревянные матрицы прямоугольной и круглой формы с нанесенным в зеркальном отражении молитвенным текстом, как правило, на тибетском языке. Изобразительный сюжет, нанесенный на доску, представляет собой изображения ваджр и двойных ваджр («вишваваджра»), коня-ветра, везущего драгоценность «чинтамани», и шестиконечной звезды. Эти печатные доски небольших размеров (квадратной или прямоугольной формы) использовали для нанесения на бумагу или ткань сакрального текста и символического изображения. Глубокий рельефный рисунок заполнялся тушью черного, красного или коричневого цвета, чтобы получить при штамповании контурный отпечаток на материале. Дополняет культовый инвентарь комплект одежды ламы, буддийского священнослужителя храма Сякюсн-сюме, состоящий из высокого головного убора, юбки и плаща, сшитого из кусочков ткани желтого и красного цвета.

Особую часть скомплектованного фонда составляют миниатюрные произведения — обереги «мирд». Это иконы и миниатюрная рельефная скульптура в окладах небольших размеров, используемые в качестве нательного амулета. Подобные образцы предметов из фондов Национального музея Республики Калмыкия им. Н. Н. Пальмова достаточно подробно описаны М. Б. Дорджиевой [2008]. Составляя сферу художественного производства, предметы удовлетворяли потребности верующих в культовых произведениях индивидуального пользования. Миниатюрные скульптурные образы штамповались из глины или отливались из металла в форме рельефа, нередко ярко расписанного. Их вкладывали в металлические или деревянные оклады, предназначенные для ношения в качестве амулета «бу». Во внутрь вкладывался кусочек бумаги или материи с сопутствующей образу молитвой или заклинаниями «тарни» на тибетском или старокалмыцком «тодо бичиг». Оберег, согласно верованиям калмыков, обеспечивал хозяину долгую жизнь, предотвращая болезни и защищая от злых духов, природных стихий. Их наличие в буддийской коллекции КИГИ РАН свидетельствует о синкретизме вероучения народа.

В калмыцкой традиции миниатюрные изображения иногда штамповали из «кюджи», специальной смеси лекарственных и благовонных растений, предварительно высушенных и истолченных в порошок. В особых случаях туда добавляли прах умершего и почитавшегося при жизни ламы. Рельефное изображение обыкновенно окрашивалось с оборотной стороны в красный цвет, а изображение бурхана нередко покрывалось золотом и серебром согласно свидетельствам современников [Житецкий 1892: 85–86; Небольсин 1852: 108]. Иногда вместо деревянных и металлических окладов образы буддийского пантеона зашивали в маленький шелковый мешочек с избранной молитвой, одеваемой ребенку астрологом «зурхачи» после принесения жертвенных подношений. Оберег, подвешенный к люльке младенца, по достижении им двух–трех лет надевался на шнурочке на шею или перевязывался через плечо, сопровождая его в жизни постоянно.

Обереги, носившиеся калмыками всех сословий и без различий пола, делались из материи или бумаги в виде трех-четырехугольного мешочка. Заменяли незатейливые обереги «бу» так называемые «гау», представляющие собой маленькую статуэтку будды или бодхисаттвы, помещенную в футлярчик-оклад из дерева или металла, приобретавшиеся в хурулах состоятельными калмыками для новорожденных детей. Есть такие экземпляры и в музейном фонде КИГИ РАН.

Нельзя не отметить обереги добуддийского происхождения, связанные по своей природе с описанными выше; их несколько в нашей коллекции. Их происхождение определено древними традициями культовой обрядности калмыков, оказавшей определенное влияние на буддийское искусство. Предметы, хранящиеся в фондах музея, являют собой культовые атрибуты сравнительно недавнего изготовления. Это могут быть цветные нити или ленты, связанные вместе с белыми монетами советского образца — 60–70–80-х гг. и молитвой, написанной на тибетском или «тодо бичиг» на бумаге, снабженной зернами риса или овса, и вложенных вместе, например, в отпиленный фрагмент сайгачьего рога. Думаем, родоплеменная принадлежность владельца обозначена цветом трех и более нитей или лент, входящих

в традиционный комплект оберега. Считаем важным подчеркнуть этническое своеобразие культовой традиции, несущей в своей структуре добуддийский пласт культуры калмыков.

Подобные изделия, датируемые второй половиной XX столетия, бытуют до последнего времени, свидетельствуя о сохранении религиозных воззрений добуддийского происхождения. Существование их оказывает определенное влияние на графические изображения многочисленных диаграмм «мандал», сделанных цветными карандашами на бумаге в виде концентрических кругов, снабженных надписями молитв на тибетском языке или ойратском «ясном письме». Подобных культовых предметов в коллекции музея КИГИ РАН более десятка, и лишь одно из них снабжено изображением женского божества Зеленой Тары.

В составе буддийской коллекции необходимо отметить немногочисленный фотоматериал, представляющий снимки храмов и священнослужителей, среди которых известный священнослужитель О. Дорджиев (Тугмюд-гавджи) [Буддийская традиция 2008], а также фотографии культовых предметов и произведений изобразительного искусства буддизма, переданные в музей из архива КИГИ РАН. Коллекцию дополняют фотография хурула «Золотая обитель Будды Шакьямуни», репродукции настенных календарей «Храмы Калмыкии» и «Пантеон калмыцкого буддизма», комплекты открыток по искусству Монголии и буддийской коллекции Екатеринбургского краеведческого музея, буклет современной монгольской иконописи. Особой частью данного материала являются фотографии живописных произведений буддизма, которые в период депортации за неимением подлинных вставлялись в рамки под стеклом, служа объектами почитания верующих.

В комплектовании буддийской коллекции КИГИ РАН значительное место занимает собирательская деятельность сотрудников института, а также владельцев предметов буддийского культа, безвозмездно передавших в дар Музею им. Зая-пандиты предметы музейной значимости. В этом отношении нельзя не отметить плодотворную поисковую работу младшего научного сотрудника КИГИ РАН Кукеева

Адьяна Геннадьевича, доцента Калмыцкого государственного университета Бадмаева Андрея Васильевича, настоятеля Цаган-Аманского хурула ламы Бальджинимы и других собирателей, внесших вклад в формирование буддийского фонда музея.

В книжном разделе этого фонда собраны печатные издания, объединенные темой религии и культового искусства. Среди них: каталог буддийской коллекции Калмыцкой государственной картинной галереи «Искусство Калмыкии XVIII – начала XX вв.» [Искусство Калмыкии 1984], каталог выставки «Четки: традиция и индивидуальность» (из собрания Н. Л. Жуковской) [Четки… 1992], монография Бакаевой Э. П. «Буддизм в Калмыкии» [1994] и др. Буддийскому изобразительному искусству Калмыкии посвящены альбом «Старокалмыцкое искусство» [1991], монография «Старокалмыцкое искусство XVIII − начала XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции» [2005] и текст диссертационного материала С. Г. Батыревой [2011]. В издании и составлении перечисленных трудов автором использован иконографический материал из фондов Калмыцкой государственной картинной галереи, Калмыцкого республиканского краеведческого музея имени Н. Н. Пальмова, Новочеркасского музея истории донского казачества, Ставропольского государственного объединенного краеведческого музея имени Г. К. Праве и других российских музеев, а также произведения старокалмыцкого искусства из музейной коллекции КИГИ РАН. В книжный фонд буддийской коллекции включены и другие издания, имеющие вспомогательный историко-культурный материал для изучения искусства.

Документально обработан буддийский фонд музейного собрания КИГИ РАН. Создана электронная база данных (первичный инвентарный учет) коллекции в количестве 312 единиц хранения. Из них сегодня насчитывается 85 единиц хранения живописи, 31 единица хранения скульптуры, 87 единиц хранения предметов прикладной значимости. Для каталога буддийской коллекции музея составлены карточки научного описания. Период формирования собранного материала коллекции — 1999−2013 гг., начиная с открытия в сентябре 1999 г. мемориального музея-кабинета Зая-пандиты Намкай Джамцо,

преобразованного в Музей традиционной культуры имени Зая-пандиты Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

Комплектование буддийской коллекции осуществлялось благодаря дарам владельцев, в ходе закупочных акций КИГИ РАН, передачами сотрудников, собравших материал в поисковых и научно-исследовательских экспедициях по Калмыкии (2000−2001 гг.) и последующих лет.

Литература

Бакаева Э. П. Буддизм в Калмыкии. Историко-этнографические очерки. Элиста, 1994.

Батырева С. Г. Музей традиционной культуры в системе науки и образования. Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007.

Батырева С. Г. Обзор буддийской коллекции КИГИ РАН // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 382−390.

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство XVII – нач. XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. М.: Наука, 2005.

Батырева С. Г. Старокалмыцкое искусство. Альбом. Элиста: Калмыцкое книжное издательство, 1991.

Батырева С. Г. Традиционное изобразительное искусство Калмыкии XIX – нач. XX вв. Опыт историко-культурной реконструкции. Saarbrucken: LAP LAMBERT Academic Publishing, 2011.

Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста: КИГИ РАН, 2008.

Дорджиева М. Б. Коллекция Мирде-бурхан из фондов ГУ Национального музея Республики Калмыкия им. проф. Н. Н. Пальмова // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 405–411.

Житецкий И. А. Астраханские калмыки. Наблюдения и заметки в 2-х очерках. Астрахань, 1892. V.

Искусство Калмыкии XVIII – XX вв. Каталог выставки. Элиста: Кавказская здравница. Калмыцкая государственная картинная галерея, 1984.

Небольсин П. И. Очерки быта калмыков Хошоутовского улуса. СПб., 1852. 192 с. с картой и изображениями тамог.

Четки: традиция и индивидуальность (из частных и музейных собраний). Каталог. Элиста, 1992.



АГВАҢ-ЧОЙДАР КЕЛҖ ӨГСН БУРХН-ШАҖНА ТУСК АМН ҮГИН ТҮҮКИН ТОДРХАЛЛТ

Осорин Утнасун

Амн түүк гидг төр сүл арвн җилмүдт һанц моңһл туурһтн биш, цуг делкәд ик оньган өгчәх шинҗллтин төр болҗана. Моңһл туурһтна түүкс сойлын делгрлтд бичгәр бичгдҗ үлдсн түүксин дурсхл бичгәс нань ах үйин наста, бичг меддго әмтни келҗ өгсн олн түүкс эргмдән соңсгдсмн. Давсн цагт наста әмтн келсн амн түүкиг иткдгго бәәҗ. Олн номтнрин келсиг умшад үзхлә, амар келлһнә түүкс сойлын онл болн ашнь түүкин керг-үүллә ирлцнә. Бичгәр бичгдәд үлдсн дурсхлмудас тедн хоцршго, түүкин бәрмттә болн ач холвгдлта бәәдгиг эрдмтнр шинҗлсмн. Тер учрар амн түүк болхла түүк шинҗлдг эрдмтнрт үлмәһән үзүлҗәнә. Моңһл туурһтна амн түүк дотр бурхн-шаҗна амн түүк гиҗ урднь уга бәәсмн. Эн бәәдлд номт Дарҗан Бату бичҗ һарһсн «Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк» ном түрүн болҗ амн түүкин тускар келсиг үзүлҗәнә [Дарҗан Бату 2011]. Эн номд өөрдин түүк, сойл, амн урн үгин тууҗс болн бурхн-шаҗна түүкс, сойлд мартгдсн нәрн-нәрн зүүлиг Агваң-Чойдар наста эрдмт чееҗдән хадһлсан келәд һарһсмн. Тер төләд эн ном бичгин дурсхлмудын эс хаһлгдсн зәрм зүүлиг күцәхд тусан күргсн үүлдлтә. Бас чигн өөрдин шаҗна сойл болхла төвд-моңһл, моңһл-төвд шаҗн сойлта нигт хәрлцәтә бәәсинь тодрхаһар үзүлсмн. Терүнә нег үлгүрнь, Агваң-Чойдар багшин келсн төвд-моңһл амн түүк болна. Тегәдчн Агваң-Чойдар кен гидг күүһинь медүләд, хамгин түрүнд бидн келх зөвтәвидн.

Агваң-Чойдар — Китдин Көк Нуурт бәәсн өөрднрин дунд бурхн-шаҗна номин эрдмәр шилһрсн нертә номт. 1918-гч җилд Көк Нуурин Хуваң Юван района Ик Худңт гидг һазрт, Һомбу хошуд яста күүнә

ууhн көвүн болҗ төрсмн. Өдгә цагт эн багш зу шаху нас наслҗ йовна. Җирһлиннь туршарт Агваң-Чойдар ухан-билгәрн олн әмтндән ик ачтусан күргҗ йовх күн.

Агваң-Чойдар багш долан настаhасн Көк Нуурин Дацң киидт шев болҗ суув. Арвн тавн настадан Гүмбүм киидт одв. Тенд нәәмн җил бичг-эрдм дасад, Гүмбүм киидт Шавруң Һарвин бичәч болҗ көдлсмн. Агваң-Чойдар Гүмбүмд арвн долан җил бәәһәд, Бурхншаҗна эрдм-ном дасад, моңһл, китд, төвд — hурвн келнд цаhарҗ. 1953-гч җилд Ланҗу балhснд, Барун хөөтин үндстнә деед сурhульд төвд келнә багш болв. Тенд амрлhнд hартлан көдлсмн. Җирһлин ут хаалhдан олн эрдмтә ламнрла болн гегән хүвлhәнлә харhна. Теднә ном-сурhульд оньган өгәд, бурхна сурhуль, бичгин эрдмд цааhарсн багш, Китдин нертә урн үүдәвр болх «Улан асрин зүүдн» номиг төвд келнд орчулсмн, дарунь «Төвд кел сурх бичг» (1978), «Төвдин урн зокъялын түүк», «Эртнә төвд келнә тәәлвр толь» (1982), «Төвд келнә тәәлвр толь» (1990), «Төвд-китд толь бичг» мет кесг ном hарhсмн. Нег үлү, Агваң-Чойдар багшин зурhадгч дүрин Дала ламин тускар бичсн өгүллнь Төвдт ик үлмәhән күргсмн. Нег насндан олыг соңсч, олыг үзҗ, олыг сурад, олнла күүндсн күүнә эрдм-чадврнь гүн, чееҗнь сарул бәәдгинь бидн моңһлын олн түүкәс, шар-шаҗна түүкәс, домгудын байн көрңгәс меднәвидн.

Эн багш бурхна номин төлә зүткҗ йовсмн. Арвдгч дүрин Банчн-Эрдниг Гүмбүмәс 1951-гч җилд улсин даалhврар Лхасад залад күргх көдлмшт орлцҗ йовснь бас чинртә көдлмш [Сарин герл 2004]. «Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк» номиг товчлад шинҗлий.

Барун хөөтин үндстнә деед сурhулин цөн келн-улсин утхзокъялын әңгд көдлҗәх профессор Дарҗан Бату 2001-гч җиләс экләд, арв hар җил Агваң-Чойдар багшла олн саамд харhҗ күүндәд, шаҗн, сойл, түүклә залhлдата бурхн номин тускар судр бичг болн келҗ өгсн олн сәәхн зүүлиг цуглулад темдглҗ авсмн. Тегәд 2011-гч җилд «Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк» номиг хуудм бичгәр hарhсмн. Дарунь эн ном моңһл келнд (кирилл) Ц. Отхнсүрң буулhад, Уланбаатр балhснд барлсмн [Дарҗан Бату

2012]. Агваң-Чойдар багш насни туршарт бурхн номин төлә күчн-чидлән өргж, эрт цагас авн үзсн-соңссн керг-үзгдл болн шаҗна ном-сурһуль, заң-заңшал, дүрм-тогтал, йосн-учр домг мет зүүлиг гегән ухандан хадһлад, судр бичгт багтасн цуг тоотиг эркн чинртә ном гиҗ темдглх кергтә.

Шүтлг — күүнә оюн-санана ик күчн. Шаҗн болхла, күүнә ухана ик сурһуль. Ухан — күүнә авъяс болн күчн чидл. Ухана күчәр күн төрлктн билг-эрдм делгрдг. Терүг күн болһн эрк биш медх зөвтә гихиг «Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк» номд багшин келҗ өгсн бурхн-шаҗна амн түүкс, әмдрл ахуһин йосн-учр домгуд үзүлҗәнә. Көк Нуурин һазрт Гүмбүм, Гансуд Лавраң хойр ик киидиг тогтасн керг-учр номд бас тәәлгдсмн. Эн моңһл туурһтна сойл түүк болн шаҗн шүтлглә залһлдата. Моңһл туурһтн бурхн-шаҗ, шар-шаҗиг хамһалҗ, делгрүлҗ ирсн түүкс тодрхаһар үзүлгдҗәнә.

Профессор Дарҗан Бату эн ном бичхдән, Агваң-Чойдар багшин келҗ өгсн цуг тоотыг төрл-зүүләрнь 9 әңгд хувасмн:

1) Орчлң Замбтив, йиртмҗин түмн бөдсин үүсл.
2) Ардын шүтлг, заң-заңшал, буг-чөткр.
3) Бурхн-шаҗна йосн-зү, улмҗллт келлһн, түүк домг.
4) Төвдин бурхн-шаҗна көгҗл хүврл болн богд хүвлһәд.
5) Моңһлын түүкд нертә күмн, шаҗна зүтклтн, сегәтнрин намтр түүк.
6) Көк Нуурин моңһлчуд, төр шаҗна түүкин көгҗл, хәрлцә-холва.
7) Моңһл бурхн-шаҗна һол болх зәрм сүм киид.
8) Көк Нуурин амн үлгүр, ардын домг.
9) Төр шаҗна хууль сурһуль, сойл-түүк, бар кевлл.

Энүнәс нань урднь бичг номд барлгдад уга зәрм зүүлиг цәәлһҗ өгснь йир соньн. Үлгүрлхд, моңһлчуд Шиниң балһсиг Салаң балһсн болн Шинҗәниг Ли Йөн гиҗ нерәднә, Аҗа гегән Манҗуһин хаана тамһиг эргүлҗ авч ирснә, «Һанҗуриг» англь келнд орчулсна тускар, мартгдсн зәрм нерәдлһ, зәңгс, үг келн болн тууҗла залһлдата керг-учриг нәрнәр тәәлгдҗ.

Келхд, Агваӊ-Чойдарин туск номд бичгдсн домгуд йир соньн. Номд йирин күүндвр, дурсмҗ, шаҗна аһулһта домг, түүк мет күн төрлктнә үүсл, йиртмҗ делкән үүсл, ниигм болн заӊ-заӊшал, олн зүүлин аһулһ багтаһад, дамшлтта сурһмҗ биднд күртәснь өвәрцтә. Иим өвәрцнь нег керг-үүлиг келҗ бәәх шиӊг болвчн, үнндән оӊдан утхиг келҗ һарһснд үзүлгднә. Күүнә номиг келх йовцд бурхн номин йос орулҗ, энүг келх йовцд шинҗлх ухана йосн-учриг келсмн. Нег үлү күүнә сананд уга соньн җигтә домг үлгүр келҗ бәәхин йовцд үнн түүк медүлх бәәдлтә келдг өвәрц эн дегтрт ил үзгднә. Терүнәс нань бас «Хадгин үүсл — белг дурсхл», «Заяч теӊгрин домг хойр», «Манҗушир бурхна домг», «Нарн сарин көтлин домг», «Гесерин домг болн сурвлҗ материал», «Алтн герл судрин домг» мет, олн домгудын нер зааҗ болхмн. «Алтн герл» судрин тускар домгт иигҗ бичәтә:

«Шар шаҗн Төвдт делгрәд зу һар җил болчксн цаг бәәҗ гинә. Һурвдгч дүрин Дала лам Моӊһлд шар шаҗ делгрүлҗ. Шар шаҗ шүтх ном судр әмтнд өгәд бәәтл, ном судр чилҗ оч гинә. Тер цагт нег моӊһл күн һазр малтҗ бәәтл, булата судр олҗ гинә. Тернь юн судр болхиг меддг уга болад, һурвдгч дүрин Дала ламд илгәҗ гинә. Дала лам судриг үзәд, «Алтн герл» гидг нертә моӊһл күн шүтдг судр», — гиҗ келсн гинә [Дарҗан Бату 2012: 264].

Домгин аһулһас үзхлә, моӊһл туурһтн «Алтн герл» судриг шүтәнә ном болсн шалтан цәәлһгдҗ. Эрт үйд һурвн кесг моӊһл ястнр Көк Нуурт бәәсмн. Тернь кесг Ордс, кесг Түмдин Холонч тәәҗнр болн Халх. Өөрдүд Көк Нуурт ирәд уга цаг бәәҗ. Нег моӊһл күн «Алтн герл» судриг һазрт булад тәвсн бәәҗ. Угнь «Алтн герлиг» хөөннь эндкг келнәс китд келнд орчулад, дәкн китд келнәс төвд келнд орчулсмн. Тер цагин төвд орчуллһиг моӊһл күн һазрт булхла, бас нег моӊһл күн һазр малтад, терүг олҗ авснь тер. Домгас үзхнь, бурхн номин үүл йовдлнь хуучн моӊһлын ниигмин күрә кемҗәнд орад, моӊһлын амн урн үгин үүдәвртә нигт залһлдата. Хөөннь өөрдин амн урн үүдәврмүдт үлмәһән күргснь эн домгас медгднә.

Агваӊ-Чойдар багшин келҗ өгсн кесг олн домгуд шинҗлхлә, күн ардын цеӊгл җирһл, седклин байсл, үлгүр тууҗ, күсл эрмшл болн эстетикин сойлын сәәхниг таньлдулснь онц орм эзлнә. Төвд

болн моӊһлын амн урн үгин залһлдана тускар моӊһлын эрдмт Ц. Дамдинсүрӊ тодрхаһар келҗ өгсмн. Үлгүрлхд, «Теӊгрин дагнин үлгүрин» тускар хойр зүүләр дүӊцүлгдв. Тернь моӊһлчудын дунд «Теӊгрин дагнин үлгүр» хойр зүүләр делгрҗ. Негнь, моӊһлчудын дунд эртәс делгрсмн. Бас негнь болхла, Эндкгәс орҗ ирсмн. Моӊһлчудын «Теӊгрин дагнин үлгүр» болхла, Моӊһл орн-нутгин зәрм әәмгин үүсл һарлыг тәәлврлсн домг болна [Намҗл 2001: 39]. Терүнлә әдл Көк Нуурин Нарн, Сарин Көтл гидг һазриг тәәлврлсн «Нарн, сарин көтлин домгиг» Агваӊ-Чойдар багш келҗ өгсмн.

Китдин Вен Чеӊ гуӊжуг (Хаана күүкн) эк-эцкнь Төвд һазрт хатн болһҗ йовулхар бәәҗ, зуг күүкн йовшго болна. Тер цагт, эк-эцкнь терүг Төвдт йовулхар седхлә, «*кенд чигн өгдго хамгас эркмд үздг Зуу бурхиг (Эндкгәс авч ирсн Шагҗадовба бурхн) авад йовнав гиҗ эк-эцкәсн сур»*. Бурхан өгшгон төләд, чамаг Төвдт йовулшго, — гиҗ күүкнд Мергн Темн уха зааҗ өгнә. Эк-эцкнь бурхан өгнә. Күүкн дәкәд чигн Төвдт йовшго болна.

«Эк-эцкәсн нар, сар авнав гиҗ кел, гиһәд Мергн Темн дәкәд зааҗ өгнә.

Чолуһар нар, сар кеҗ оркад, улан өӊгәр эцкиг төләлүләд, цаһан өӊгәр экиг төләлүләд, эк-эцкән сансн цагтан эн нарн болн сард мөрг, — гиҗ эк-эцкнь келәд, нар сар хойриг үкрин шалдрӊ арснд баглҗ, мөрнд ачад күүкән йовулҗ гинә». Күүкн Төвдин үзгүр йовҗ. Тер үйин Төвд болн Китдин меҗән зааг болх нег һазрт күрв. Меҗәһәс цааран Төвдин һазрт әәл әмтн уга, эҗго һазр бәәсн учрас, күүкн «әәҗәнәв» гисн нерәр тенд һурвн җилдән бәәҗ. Күүкн эк-эцкән санад, одак хойр чолуһан һарһад хәләхлә, тернь арснд наалдад, өӊгнь йилһрдгән уурад, хойр төгрг болҗ оч. Эн цагт Мергн Темн күүкнд *«эк-эцкән санад керг уга. Эк-эцк чинь чамаг мекләҗ»,* — гиҗ келәд, хойр чолуг тер меҗән заагдк көтл деер хайҗ гинә. Түүнәс авн тер һазриг «Нарн, сарин көтл» гиҗ нерәдсмн. Вен Чеӊ гуӊжу нар-сарин көтлд күрснә тускар «Таӊ улсин үйд Дацӊ кииd болхла, Ашия әәмгт ордг болад, Вен Чеӊ гуӊжу Төвдт күрсн цагт Ашия әәмгин һардач болн Дацӊ киидин лам нар-сарин көтлд күрәд тосч авч, — гиҗ «Деед моӊһлын судлл» номд келгдҗәнә [Деед моӊһлын төр 2004: 416].

Ашлад келхд, Дарҗан Батун номд Бурхна ном болн бичгин эрдмд шилһрсн нертә эрдмт Агваң-Чойдар багш наснаннь туршарт хоршасн дамшлтан келҗ өгв. Оңдан әмтнәс соңссан бас келҗ өгв. Гегән, ламнрас сурсан келҗ өгв. Судр бичгәс умшсан келҗ өгв.

Номт Дарҗан Бату болхла, Агваң-Чойдар багшиг олн җилдән сурвлҗлһ кеҗ. Терүнә келҗ өгсн моңһл туурһтн бурхн-шаҗнд шүтснәс авн, Шагҗмуни, Зуңква, Дала лам, Банчн Эрднь мет олн хүвлһәниг тәкҗ шүтәд ирсн шүтәнлә залһлдата олн зүүлин тууҗс, домгуд темдглгдсмн. Хәләхд, Агваң-Чойдарин келсн олн зүүлин домгуд, Шинҗәнә өөрднрин өндр наста күмсин келдг домгудла үндсәрн ирлцнә. Төвдин бурхн-шаҗна сурһуль, түүкин материал, амн зокъялын үнтә зөөриг өөрднрин зәрм бурхн-шаҗна туск бичврмүдлә дүнцүлхлә, хаһлгдад уга зәрм төриг күцәхд сән нилчән күргх гиҗ сангдна.

Олзлгдсн ном

Дарҗан Бату. Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк. Пекин: Үндстнә кевллин хора, 2011.

Сарин герл. Деед моңһл ламнрин хувцн заслын сойл. Көк Хот: Өвр моңһлын сойлын кевллин хора, 2004.

Дарҗан Бату. Агваң-Чойдарин келсн моңһл-төвд бурхн-шаҗна амн түүк. Уланбаатр: Моңһл улсин ик сурһуль, моңһл судллын төв. 2012.

Намҗл Г. Моңһл домгин хәрцүлсн судлл. Пекин: Үндстнә кевллин хора, 2001.

Деед моңһлын төр шаҗна түүкд ик үлмә күргсн Дацң киид. Деед моңһлын судлл. Бичснь Көк нуурин үндстни деед сурһулин моңһл кел утх зокъялын әңгин көдләчнр. Көк Хот: Өвр моңһлын ардын кевллин хора, 2004.

[illegible] « [illegible] » [illegible]

[illegible] 1978 [illegible]

[illegible]

[illegible] ([illegible])

[illegible]

[illegible] 2005 [illegible] 10 [illegible] 17 [illegible]

[illegible] « [illegible] » [illegible]

[illegible]

[illegible] 1247 [illegible] ::

[illegible] (1) [illegible]

[illegible]

(3) [illegible]

[illegible] "yamantaka" [illegible] (2) [illegible]

[illegible]

[illegible] 》(4)

[illegible] 》(5) [illegible] 16 [illegible] 16 [illegible] 10 [illegible]

[illegible] ⟫ ᠂ ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ (8) [illegible] :: [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ ᠂ ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] : ⟪ [illegible] ⟫(7) [illegible] ᠂ ⟪ [illegible] : ⟪ [illegible] ⟫(6) [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] : ⟪ [illegible] ([illegible]) [illegible] ([illegible]) : [illegible] ::

[illegible] ᠂ [illegible] ᠂ [illegible] ⟫ [illegible] ᠂ [illegible] :: [illegible] ⟪ [illegible] ᠂ [illegible] ᠂ [illegible] :: [illegible] ⟫ [illegible] ᠂ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟫(9) [illegible] :: [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ᠂ [illegible] ᠂ [illegible] ⟪ [illegible] :: [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ ᠂ ⟪ [illegible]

1. [illegible] : [illegible] :

[illegible] ᠂ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ⟪ [illegible] ⟫ [illegible] ::

ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠄ [illegible] (10) ᠄ [illegible] 《 [illegible] 》 (jilhor) [illegible]

[illegible] 3 [illegible]

2. [illegible]

ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ ᠂ ᠭᠠᠷᠤᠯ ᠤᠨ ᠳᠤ ᠮᠡᠳᠡᠭᠳᠡᠯ ᠪᠣᠢ ᠲᠣᠳᠣ ᠰᠣᠯᠢᠯᠴᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠡᠨᠡ
ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠠᠴᠠ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠤᠨ ᠲᠤᠷᠰᠢᠯᠲᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠬᠠᠢ ᠠᠴᠠ ᠪᠠᠷᠢᠮᠲᠠ ᠂ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ
ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠮᠠᠲᠠᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠣᠯᠠᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠰᠠᠭᠤᠭ ᠰᠢᠳᠤᠷᠭᠤ ᠮᠠᠭᠠᠳ ᠂ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠠᠴᠠ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ
ᠮᠠᠲᠠᠪᠢᠯᠠᠯ ᠠᠴᠠ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠭᠣᠪᠣ ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠨᠢᠭᠡ ᠤᠨ ᠰᠠᠨᠠᠭ᠎ᠠ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠪᠢᠳᠡᠨ ᠦ ᠪᠢᠴᠢᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ
ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ ᠪᠠᠷ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠯᠭᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡ ᠪᠣᠯᠵᠤ ᠰᠤᠷᠤ ᠄ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠦ ᠨᠢᠭᠡ ᠪᠣᠭᠣ
ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ ᠤᠨ ᠵᠣᠬᠢᠶᠠᠯ ᠦ ᠨᠢᠭᠡ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠯᠲᠠ ᠪᠠᠷ ᠭᠣᠯᠯᠠᠵᠤ ᠪᠣᠯᠬᠤ ᠶᠢᠨ ᠪᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠳ ᠤᠨ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠵᠢ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠣᠭᠣᠭᠠᠷᠠᠯ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠤᠨ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠤ ᠲᠣᠭᠣᠭᠠᠨ ᠭᠤᠷᠪᠠᠯᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠶᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠢ ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠶᠢ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠵᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠲᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠨᠢᠭᠡ ᠦ ᠬᠣᠪᠢᠯᠠᠯᠲᠠ ᠮᠡᠳᠡᠭᠳᠡᠯ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠲᠡᠭᠦᠨ
ᠪᠣᠭᠣᠪᠣ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠰᠠᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯᠭᠠᠨ ᠭᠠᠷᠭᠠᠨ᠎ᠠ ᠲᠡᠷᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠲᠣᠭᠣᠭᠠᠨ ᠭᠤᠷᠪᠠᠯᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠶᠢ
ᠪᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠮᠣᠨᠳᠠᠭᠠᠨ ᠪᠣᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠠᠢᠭᠠᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠬᠢᠶᠠᠯᠳᠤᠭ᠎ᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠲᠣᠬᠢᠶᠠᠯᠳᠤᠭᠤᠯᠬᠤ ᠦ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠢᠳᠠᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠦ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠨᠢᠭᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠯᠲᠠ
ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠶᠢᠨ ᠭᠣᠯᠯᠠᠨ ᠦ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠢ ᠪᠠᠷᠠᠭᠤᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠮᠠᠲᠠᠪᠢᠯᠠᠯ
ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠳᠠᠷᠠᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯ ᠳᠤ1247 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠦ ᠭᠤᠷᠪᠠᠳᠤᠭᠠᠷ ᠪᠠᠪᠠᠯ ᠪᠠᠭ᠎ᠠ
ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠢ ᠰᠤᠷᠠᠯᠴᠠᠯᠲᠠᠪᠠ ᠂ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠂ ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠲᠣᠭᠤᠭᠠᠨ ᠢ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭ(14) ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠯᠠᠭᠤᠯᠪᠠ ᠪᠠᠷ ᠄
ᠨᠢᠭᠤᠳ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ ᠶᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ ᠲᠤᠭᠤᠯ ᠮᠠᠲᠠᠨ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ ᠨᠢᠭᠤᠪᠤᠯ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠭᠣᠷᠣᠭᠤ ᠶᠢ
ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ ᠤᠨ ᠰᠣᠷᠣᠭ ᠰᠣᠷ (akor, ᠨᠢᠭᠤᠪᠤᠯ) ᠶᠢ ᠰᠣᠷᠢᠯᠴᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠠᠨ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠯ ᠮᠣᠨᠳᠠ
ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠳᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠭᠠᠨ ᠲᠣᠭᠣᠯᠠᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠭᠰᠠᠨ ᠄ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠣᠨᠢᠭᠰᠠᠨ ᠄3. ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ — ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠪ ᠶᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦ

ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠪᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠳᠤᠲᠠᠭ ᠤ
ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯ ᠳᠤᠷᠠᠰᠬᠠᠯ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠢᠨᠵᠢ ᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠬᠠᠢᠳᠤ ᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ
ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠢ ᠪᠠᠢᠨ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠬᠠᠢᠳᠤ》 ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠳᠤᠲᠠᠭ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠂
ᠭᠠᠵᠠᠷ ᠲᠤ ᠪᠠᠷ 《ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ》 ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠪᠣᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠤᠨ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ 《ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ》
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠂ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠ ᠳᠤ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠪᠠᠷ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠ ᠢ 《ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠠᠨ》 ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠦ
ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠ ᠲᠠᠨ 》(15) ᠲᠡᠭᠦᠪᠡ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠄ ᠡᠨᠡ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠳᠤ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠳ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠢ ᠪᠠᠭᠤᠯᠭᠠᠨ
ᠶᠤ/ ᠬᠣᠪᠢᠯᠠᠨ ᠪᠠᠭᠤᠯᠭᠠᠯᠲᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠲᠠ/ ᠬᠣᠪᠢᠯᠠᠨ ᠪᠠᠭᠤᠯᠭᠠᠯᠲᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢ/ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ ᠤᠨ
ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠦ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭ 《ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠬᠦ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ》 ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠳᠤ : 《ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠬᠦ ᠤᠨ ᠰᠣᠨᠢᠨ
(ᠲᠣᠭᠠᠴᠢ) ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠨ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ (ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠲᠣᠪᠴᠢᠶ᠎ᠠ) : ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ

ᠲᠣᠭᠠᠴᠢᠭᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠ ᠰᠣᠨᠢᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠪᠣᠭᠣᠪᠣ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠯ ᠲᠤᠬᠠᠢ ᠰᠤᠷᠤ ᠄

ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠳᠤᠷᠠ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠶᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠤ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠦ
ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠤᠯᠤᠨ ᠰᠤᠷᠤᠯᠴᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠨ ᠢ ᠲᠡᠭᠦ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠯᠲᠠᠪᠠ ᠪᠠᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤ ᠪᠣᠯᠪᠠ ᠰᠤᠷᠤ ᠄ ᠲᠣᠭᠠᠨ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠯᠲᠠᠪᠠ ᠪᠠᠷ ᠡᠨᠡ ᠦ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠨ ᠦ ᠲᠣᠭᠠ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠶᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠦ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤ
ᠰᠣᠨᠢᠨᠴᠢ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠦ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶ᠎ᠡ ᠦ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠰᠤᠷᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡ ᠶᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ
ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠲᠡᠭᠦᠨ 《ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡ ᠰᠣᠨᠢᠨᠳᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ/ ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠᠭᠠᠨ》 ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠶᠢ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠦ ᠲᠣᠭᠠᠴᠠ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠠᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠪᠠᠢᠨ᠎ᠠ ᠄ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠡᠴᠡ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ
ᠪᠢᠴᠢᠯᠡᠯ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠦ ᠨᠢᠭᠡ ᠤᠨ ᠨᠢᠭᠤᠴᠠ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠰᠤᠷᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ ᠦ ᠰᠣᠨᠢᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ
ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠠᠴᠠ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠦ ᠨᠢᠭᠡ ᠳᠤ ᠬᠡᠮᠵᠢᠶᠡᠯᠡᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠯ ᠢ ᠪᠠᠢᠨ 《ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠯᠭᠠᠨ ᠤᠨ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯᠴᠤᠳ》 ᠲᠡᠭᠦᠨᠴᠢᠯᠡᠨ

ᠲᠠᠬᠢᠯᠭ᠎ᠠ ᠤᠨ ᠨᠠᠷᠢᠯᠢᠭ ᠬᠡᠰᠦᠭ :1. ᠴᠠᠭᠠᠨ ᠰᠢᠬᠦᠷ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : chatra) ··2. ᠠᠯᠲᠠᠨ ᠵᠢᠭᠠᠰᠤ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : suvarnamatsya) ··3. ᠰᠠᠢᠨ ᠪᠤᠮᠪᠠ ~ ᠪᠤᠮᠪᠠ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ :kalasa) ·· 4. ᠴᠠᠭᠠᠨ ᠯᠢᠩᠬᠤᠸᠠ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : padma)··5 · ᠪᠠᠷᠠᠭᠤᠨ ᠡᠷᠭᠢᠯᠲᠡ ᠴᠠᠭᠠᠨ ᠯᠠᠪᠠᠢ ~ ᠯᠠᠪᠠᠢ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : daksinavatrsankha) ··6. ᠦᠯᠵᠡᠢ ᠤᠲᠠᠰᠤ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : srivatsa) ··7. ᠢᠯᠠᠭᠤᠭᠰᠠᠨ ᠳᠣᠭ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : dhvaja) ··8. ᠨᠣᠮ ᠤᠨ ᠬᠦᠷᠳᠦ ~ ᠬᠦᠷᠳᠦ (ᠰᠠᠨᠰᠺᠷᠢᠲ : dharma cakra) ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ::

3. ᠭᠠᠯᠳᠠᠨ : ᠭᠠᠯᠳᠠᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠦᠨ ᠭᠠᠯᠳᠠᠨ · ᠭᠠᠨᠳᠠᠨ ᠭᠡᠵᠦ ᠴᠤ ᠪᠢᠴᠢᠳᠡᠭ ᠃ 1409 ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠦᠬᠡᠨ ᠳᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ (19) ᠃

ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠳᠤ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠵᠦ ᠪᠠᠶᠢᠭ᠎ᠠ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ ᠳᠤ ᠵᠣᠩᠬᠠᠪᠠ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠦᠨ ᠣᠯᠠᠨᠬᠢ ᠨᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡᠬᠢ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠴᠤ ᠪᠢᠴᠢᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ ᠃ ᠣᠳᠣ 1651 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠨᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ ᠰᠦᠮ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡᠬᠢ · ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡᠬᠢ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ ᠰᠦᠮ᠎ᠡ ᠳᠦ ᠵᠣᠩᠬᠠᠪᠠ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠪᠠᠷ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠠᠭᠤᠭᠰᠠᠨ ᠵᠢᠯ ᠣᠨ ᠃ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ ᠃ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠦᠨ ᠰᠠᠭᠤᠷᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠬᠡᠮᠡᠨ᠎ᠡ ᠪᠡᠷ ᠬᠠᠮᠤᠭ ᠤᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠨᠢ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠲᠡᠷ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠳᠤ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠨᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ ᠰᠦᠮ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠣᠨ ᠬᠦᠷᠪᠡ ᠃ ᠵᠣᠩᠬᠠᠪᠠ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠳᠠᠬᠤ ᠰᠦᠮ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡᠬᠢ ᠣᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ ᠃ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠨᠢ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠰᠦᠮ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠵᠣᠩᠬᠠᠪᠠ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠲᠡᠷ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠠᠯᠠᠨ ᠲᠣᠭᠠᠲᠠᠢ ᠰᠠᠭᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠳᠠᠭ ᠃ ᠵᠣᠩᠬᠠᠪᠠ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠳᠤ ᠵᠠᠰᠠᠯ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠲᠡᠷ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠦᠨ

2. ᠪᠷᠡᠪᠦᠩ : : ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠨᠢ ᠪᠷᠡᠪᠦᠩ (Bres-pong) ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠦᠨ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠦᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃

ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠨᠢ ᠭᠡᠰᠡᠨ ᠦᠨ ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠶᠢ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠭᠡᠵᠦ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠡᠷ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠳᠦ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠃ ᠣᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ : ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠨᠢ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠨᠡᠷᠡᠳ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ · ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠨᠢ ᠣᠨ ᠭᠡᠵᠦ ᠶᠢ ᠰᠢᠯᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ (1352 –1435) ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠃ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠭᠡᠳᠡᠭ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ 1419 ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠦᠨ ᠰᠡᠷᠠ ᠰᠡᠷᠠᠢᠳᠡᠭ ᠪᠡᠷ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦᠨ ᠰᠡᠷᠠ ᠶᠢ ᠣᠷᠴᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠠᠯᠲᠠᠨ ᠠᠭᠤᠯᠠ ᠶᠢᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ (金山寺) ᠭᠡᠵᠦ · ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠦᠨ ᠰᠤᠷᠠᠭ ᠣᠳᠣ ᠳᠤ ᠪᠢ ·

ᠣᠨ ᠳᠤ ᠲᠡᠷ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠨᠢ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠃ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨᠵᠢᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ · ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠨᠢ ᠣᠯᠠᠨ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠳᠦ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠨᠡᠷᠡᠳ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠦ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠠᠯᠲᠠᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠠᠰᠢ ᠢ ᠲᠡᠷ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠭᠠᠷᠬᠤ ᠠᠯᠲᠠᠨ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠳᠤᠷᠠᠭ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠳᠡᠭᠡᠷᠡᠬᠢ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ 10 ᠣᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠬᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠢ ᠰᠢᠯᠢ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ ᠲᠣᠭᠠ ᠲᠣᠭᠠ · ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ · ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠣᠭᠠᠲᠠᠢ ᠣᠳᠣ ᠪᠣᠯ ᠴᠤ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠃ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ 1771 ᠣᠨ ᠳᠤ 140 ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠦᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ᠎ᠠ ᠲᠣᠭᠠᠲᠠᠢ ᠢ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ / ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠣᠨ ᠰᠡᠷᠠ ᠣᠨ ᠲᠣᠭᠠ ᠳᠠᠰᠢ / ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠲᠠᠢ ᠪᠢ ᠣ··》(20) ᠭᠡᠵᠦ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠦᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠳᠤ 《ᠲᠣᠭᠠ ᠲᠡᠷ ᠪᠢ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠨᠢ/ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠ ᠭᠡᠵᠦ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠢ · ᠰᠢᠨ ᠲᠣᠭᠠ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠣᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠪᠣᠯᠤᠨ ᠲᠣᠭᠲᠠᠭᠰᠠᠨ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠃ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠨᠢ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠲᠣᠭᠠ ᠢ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠰᠡᠷᠠ ᠪᠢ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠨᠢ ᠣᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠨ ᠬᠡᠯᠡᠨ ᠦᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠣᠨ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠯ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠨᠢ ᠲᠡᠷ ᠣᠨ ᠲᠣᠭᠠ · ᠪᠣᠯ ᠲᠡᠭᠦᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠬᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠣᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ 1409 ᠣᠨ ᠨᠢ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠦᠨ ᠰᠡᠷᠠ ᠢ ᠬᠡᠮᠡᠭᠳᠡᠭᠰᠡᠨ ᠰᠢᠨ ᠪᠢᠴᠢᠭ ᠃ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠲᠡᠷ᠎ᠡ ᠨᠢ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠳᠤ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠦᠨ ᠰᠡᠷᠠ ᠢ ᠲᠡᠮᠳᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠪᠣᠳᠣᠯ ᠬᠡᠷᠡᠭ ᠢ ᠪᠣᠯ ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠲᠡᠷ ᠬᠡᠯᠡᠯ ᠰᠢᠯᠢᠭᠰᠠᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠳᠤ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠭᠡᠵᠦ ᠬᠡᠮᠡᠨ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠃ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠯᠡᠭᠰᠡᠨ · ᠪᠠᠶᠢᠭ᠎ᠠ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠳᠤ ᠬᠡᠷᠡᠭᠯᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠡᠭᠦᠰᠬᠡᠭᠰᠡᠨ ᠲᠣᠭᠠ ᠪᠣᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠳᠤ ᠣᠳᠣᠬᠠᠨ ᠣᠨ ᠳᠤ ᠪᠠᠶᠢᠭᠤᠯᠤᠭᠰᠠᠨ ᠬᠡᠶᠢᠳ ᠳᠤ ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ ᠳᠤ ᠲᠦᠪᠡᠳ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡᠲᠦ ᠭᠡᠵᠦ ᠨᠡᠷ᠎ᠡ ᠳᠤ ᠰᠢᠷᠡᠭᠡ

(18)(20)《[illegible]》([illegible]) ·17 · 17 [illegible] 2006 [illegible] ᠃

217 ·218 [illegible] 540 · 215 · 457 · 72 ·745 · 539 ·73 · 453 · [illegible] (6)(7)(8)(9)(11)(12)(13) (15) (16) (17) [illegible] ([illegible]) · [illegible] ·2000 [illegible] ·

(5)(14)[illegible]:《[illegible]》· [illegible] 562 –563 [illegible] ([illegible]) ·104 –105 [illegible] ·

(4)(10) [illegible]:《[illegible]》· [illegible] ·1995 [illegible] ᠃ 110 [illegible] · 38 [illegible] · [illegible] ·1999 [illegible] ᠃

(3)[illegible]:《[illegible]》· 271 [illegible] · 278 –279 [illegible] ·1998 [illegible] ᠃

(2) [illegible]:《[illegible]》· [illegible] · 2007 [illegible] ᠃

(1)《[illegible]》([illegible]) · 4 [illegible] · [illegible] ·1990 [illegible] ·

(19)[illegible]《[illegible]》· 144 [illegible] · 1980 [illegible] ᠃

Tus ögüüulel bol C. Batu-giyin erkelen keji baiyā 2012 oni Kitadiyin soyoliyin yāmani kümüünlegiyin uhxān niyiqmiyin šinjilekü uxāni sudalyāni suuriyin yazariyin yoldalyatu tom sedeb «Šinjianggiyin mongyolčuudiyin biyetü busu soyoliyin sudulal aradiyin utxa urlaq, yar urlaliyin ur čadbariyin ulamjilaliyigi zalyamjilaxu xamyālaxu ba nēn ašiqlaltuyin sudalyā»-ndu baqtaxu ögüüulel bolunai, sedebiyin zöbšēreqsen duyār :12JJD850001



ОБ ИССЛЕДОВАНИЯХ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ВЕРСИЙ ГЭСЭРИАДЫ

К. В. Менкенова, П. Ю. Манджиев

Гэсэриада — эпическая поэма, имеющая широкое распространение у народов Центральной Азии как в устной, так и в книжной форме. Имеются упоминания о том, что полная версия тибетской Гэсэриады состоит из 16 томов. Каждая глава этого эпоса является отдельным томом. Бурятская устная эпическая версия Гэсэриады, записанная в начале XX в., включает порядка 20–30 тысяч стихов. Существуют также устные версии Гэсэриады на тибетском, монгольском и ойратском языках. Известные записи устных версий далеко не полны. Как отмечал Ц. Дамдинсурэн, Гэсэриада живет еще в устах народных певцов и продолжает развиваться [Дамдинсурэн 1957: 1–2].

Существует ряд мнений и теорий относительно происхождения эпоса: «В то время как некоторые исследователи, такие как Я. Шмидт, видели в Гэсэриаде “героический эпос монголов”, а Б. Бергман называл “Гэсэр-хана” “религиозным писанием”, другие, например, А. Г. Франке, пытались найти в Гэсэриаде весенние и зимние мифы тибетцев. Небуддийское происхождение “Гэсэр-хана” было оспорено А. Грюнведелем <…> сказания и книги о Гэсэр-хане подвергались в Тибете преследованию со стороны секты желтошапочников <…>. У представителей других сект это произведение, напротив пользовалось большой популярностью» [Поппе 1926: 3].

Н. Н. Поппе считал, что эпос «Гэсэр», несомненно, существовал в начале XIII в. Известно изречение одного из багатуров Чингис-хана (около 1206 г.) о качествах вина, в котором есть такое сравнение: «Когда оно попадет на язык, то кусает, как пчела, когда выпьешь лишнее, оно буйствует, как Гэсэр». Эту дату известного науке упомина-

ния об эпосе «Гэсэр» среди монголов Н. Н. Поппе, как известно, взял из монгольской летописи «Алтан Тобчи». По мнению Н. Н. Поппе, дата упоминания не может быть признана датой возникновения, так как «сказания могли быть известны и ранее» [Поппе 1926: 5]. В тибетских исторических сочинениях утверждается, что Гэсэром назывался великий герой и предводитель, живший в VIII в. н. э. Это же упоминание встречается в историческом сочинении монгольского летописца Саган Сэцэна. Н. Н. Поппе считал возможным считать, что в древнейших своих частях Гэсэриада, восходя к VIII столетию, имеет 1200-летнюю давность.

Нашей задачей является освещение основных этапов изучения эпоса и результатов изучения тибетской и монгольской его версий, а также вопроса о типологической общности фольклорных текстов (сюжетно-композиционных схождениях, параллелях между разными национальными версиями и т. п.).

Сложение эпоса о Гэсэре ученые относят к ранней истории Тибета, вплоть до периода до возникновения государства. В то же время имеются версии о том, что прототипом Гэсэра являлся тибетский князь Госыло [Дамдинсурэн 1967], правивший в XI в. Как и другие эпосы, «Гэсэр» бытовал в устной форме, в XIX в. осуществлялись ксилографические издания его записей в Тибете, но они не получили широкого распространения.

В 1716 г. Цинский император Канси приказал издать печатную версию Гэсэриады на монгольском языке. Издание состояло из 7 глав и 177 страниц. Этот текст распространился в Тибете, на территории монгольских кочевий и далее на север и запад Центральный Азии.

В 1839 г. Я. И. Шмидт опубликовал пекинскую версию Гэсэриады на монгольском языке, позднее переведя ее на немецкий язык. В 1884–1886 гг. Г. Н. Потанин записал отдельные сюжеты сказания о Гэсэре в области Амдо (Северо-Восточный Тибет). В 1900 г. А. Г. Франке, моравский миссионер, опубликовал версию эпоса, записанную в Ладакхе (Западный Тибет) от 16-летней девушки. Также он приобрел запись иной версии Гэсэриады, сделанную для него со слов другого сказителя.

В 1920-е гг. французская путешественница А. Дэвид-Неэль и Лама Йонгден издали краткий пересказ одной из тибетских версий поэмы на французском языке, сопроводив его большим предисловием, в котором сообщалось, что запись была сделана в городе Джекундо (Чжерку) у сказителя Дикчен. Дэвид-Неэль также сообщает, что у нее имеется экземпляр сказания объемом в 700 листов.

В 1940-е гг. профессор Парижского университета Р. А. Стейн начал исследование версии эпоса, состоявшей из трех глав, записанной им в местностях Денгке и Деге провинции Кхам. Его труд был опубликован в Париже в 1956 г. В 1942 г. работа Ю. Н. Рериха «The Epic of King Kesar of Ling» (‘Сказание о Кэсаре Лингском’) впервые была опубликована в периодическом издании Индии, в журнале Бенгальского Королевского Азиатского общества (The Journal of the Royal Asiatic Society, JRAS), и затем вошла (на английском языке) в том избранных трудов ученого, посмертно изданный Институтом народов Азии АН СССР в 1967 г. в Москве.

В 1957 г. Ц. Дамдинсурэн опубликовал работу «Исторические корни Гэсэриады», в которой проанализировал все известные версии эпоса. В 1960 г. Институт литературных исследований Внутренней Монголии (КНР) предпринял ряд мероприятий, направленных на поиск нового материала по Гэсэриаде. В этот же год подобные изыскания были осуществлены Ассоциацией по литературным исследованиям в Цинхае (КНР). В работе, целью которой были выявление и запись новых материалов по Гэсэру, принимало участие более 200 человек. По ее итогам было собрано более 75 образцов фольклорного материала объемом более 20 миллионов слов. Позднее эти материалы были переведены на китайский и опубликованы. В 1962 г. Цинхайский издательский дом опубликовал тибетскую версию сказания о Гэсэре. В 1960-х гг., во времена культурной революции в Китае, многие работы по «Гэсэру» были утрачены, но все же некоторые труды были сохранены усилиями тибетских и китайских ученых.

В 1980 г. Китайская Академия общественных наук утвердила тему конференции по исследованию эпоса «Гэсэр» с целью его дальнейшего изучения и сохранения во Внутренней Монголии и Тибете.

В этом же году в СССР была опубликована одна из версий Гэсэриады. В 1989 г. Международный конгресс по эпосу Гэсэр был проведен в Чэнду. В 1996 г. состоялась первая встреча ученых с целью подготовить к публикации 40-томник, посвященный Гэсэру. Второй Международный конгресс по «Гэсэру» был проведен в Лхасе, третий — в Шилин-Хото, четвертый — в Ланчжоу.

В 1999 г. Джамьян Гьяцо опубликовал работу «Теория Гэсэра», в которой были учтены результаты исследований многих ученых Тибета и Китая в области гэсэроведения. Китайская Академия общественных наук направила заявку в ЮНЕСКО, в которой говорилось, что Гэсэру исполняется 2000 лет. В том же году в КНР было осуществлено 40-томное издание, посвященное Гэсэриаде.

Пекинская версия Гэсэра

В 1716 г. в Пекине была напечатана монгольская версия Гэсэриады под названием «Сказание о милостивом и мудром Гэсэр-хане, искоренителе десяти зол в десяти сторонах света». В 1836 г. эта версия была исследована и опубликована академиком Я. И. Шмидтом в Петербурге на монгольском языке и переложена им же на немецкий язык. Перевод вышел в России в 1839 г.; он также переиздавался в Германии в 1925 г.

В 1935 г. академик С. А. Козин перевел и издал русский перевод этой же версии, сопроводив его комментариями, раскрывающими социальную составляющую эпоса. Это самая известная в науке публикация из всех монгольских и тибетских версий эпоса.

Среди исследователей, занимавшихся пекинской версией, — Я. И. Шмидт, Б. Я. Владимирцов, А. А. Бобровников и С. А. Козин. Опираясь на исследования ученых прошлых лет и накопленный ими опыт, можно с уверенностью сказать, что пекинская версия является одной из наиболее изученных.

С. А. Козин писал: «Я нахожу теперь возможным поставить вопрос о том, не является ли Гэсэриада исследуемой версии монголо-тибетским литературным памятником, возникшим в эпоху смут, в эпоху обострения классовых противоречий в современном памятни-

ку монголо-тибетском мире (быть может, в XVI–XVII вв.) под влиянием волнений и войн, а вместе с тем и в эпоху наивысшего расцвета литературного творчества монгольских народов. При этом памятник, в монгольской его версии, оформлен, по-видимому, в монгольской среде, территориально и культурно наиболее близкой к Тибету, и отразил на себе по преимуществу и прежде всего влияние столь распространенного в Тибете сатирического жанра. С этой точки зрения Гэсэриада может быть определена как аллегорическая поэма-сатира, с острием сатиры, обращенным в сторону господствующих классов — духовных и светских феодалов, современных памятнику. <…> Гэсэр рождается на земле в смутное время для того, чтобы возглавить черноголовых. Термин «хара-тэригуту» — «черноголовые» — встречается во многих версиях как социальный термин, употребляющийся в противовес термину «ундур-сагудалту» — «высоко сидящие». Свои подвиги Гэсэр начинает с черным вороном, который выклевывал глаза у людей, и с великим ламой, откусывающим языки у детей. Гэсэр убивает и ворона, и ламу. После этого он делает цветущей песчаную пустыню и обильными табуны и стада» [Козин 1935: 33–34].

Монгольская традиция гласит, что изданная в Пекине версия Гэсэриады записана около 1630 г. от пяти элетских сказителей родом из Кукунора. Насколько эти сведения соответствуют действительности, трудно сказать. Сейчас можно лишь утверждать, что до издания пекинской версии ее рукописные варианты (списки) были распространены среди монголов, о чем свидетельствует рукопись, содержащая меньшее число ошибок по сравнению с пекинским изданием, встречающаяся среди рукописей Гэсэриады, хранящихся в Институте востоковедения АН СССР [Записки 1941, V–VI: 9], о чем будет сказано далее.

Язык пекинской версии Гэсэриады сильно отличается от классического письменного языка монголов и, возможно, близок к разговорному языку кукунорских ойратов. Относительно языка пекинской версии Гэсэриады академик Б. Я. Владимирцов писал: «Это сказание <...> писано совершенно особым языком, совершенно отличным от языка других монгольских сочинений, изданных в Пекине ксилографическим способом» [Владимирцов 1921: 49–50].

Существует мнение, что пекинская версия исправлена и издана одним из духовных руководителей китайского императора, перерожденцем джанджа-хутугты, что вызывает сомнения, так как первый джанджа-хутугта Агван-Чойндон умер в 1714 г., т. е. за два года до издания пекинской версии; преемник же его — джанджа Ролби-Дорджи — родился в 1717 г., т. е. на год позднее издания пекинской версии. Вероятнее всего, часть ученых, просвещенных лам — членов коллегии, работавшей в это время над переводом буддийских сочинений на монгольский язык, пользуясь отсутствием представителя высшей духовной власти после смерти первого из названых выше джанджа-хутугт, сумела издать это популярное в народе сочинение.

Прежние исследователи монгольской Гэсэриады считали невозможным выяснить ее происхождение и научно анализировать ее до выяснения вопроса о тибетской Гэсэриаде. Например, Б. Лауфер в 1907 г. так писал о монгольской версии: «К сожалению, оно (Сказание о Гэсэре) пока недоступно научному анализу, который при нашем малом знакомстве с большим тибетским эпосом о Гэсэре был преждевременен и поспешен» [Лауфер 1927: 75].

Краткое содержание пекинской версии

В северо-восточном Тибете в районе Амдо жили три племени: туса, донсар и линг. Главным князем их был Цотон, который воевал с неким ханом Ху-Баином из рода Лу-драконов, взял в плен его дочь Амурджилу. Цотон отдал эту женщину своему старшему брату Санлуну, так как она была больна. Далее он выгнал их в северную пустыню. В пустыне у этой женщины родился Гэсэр. У него были старшие братья Джаса и Ронса, рожденные от другой матери.

Цотон, зная, что провидцами было сказано, что Амурджила родит особенного мальчика, которому суждено будет стать великим ханом, повелел изгнать их в пустынную местность у слияния трех рек, предоставив в пользование им лишь черную полуюрту, рябую верблюдицу с рябым верблюжонком, рябую кобылу с рябым жеребенком, рябую корову с рябым теленком и рябую овцу с рябым ягненком да рябую собаку с рябым щенком.

Рождение Гэсэра происходит при таинственных обстоятельствах. Юйлэ бютугэгчи в образе птицы Гаруды спускается на землю и вступает в разговор с Амурджилой, после чего та падает в обморок. Очнувшись на снегу, она видит огромные следы великана. Последовав по этим следам, она приходит к пещере, в которой видит великого богатыря. Немного понаблюдав за ним, но все же испугавшись, она убегает домой. На следующий день она замечает, что беременна.

В один день, когда Санлун ушел на охоту, Амурджила услышала голос младенца из своего живота. Во время рождения Гэсэра из Амурджилы начали выходить на свет духи, которым было суждено явиться вместе с божественным ребенком. Ребенок появляется на свет уродливым, и мать обзывает его чертом. В это время возвращается Санлун с охоты. Подходя к юрте, он слышит, будто бы раздается рык могучего льва. Это Амурджила разговаривает с Гэсэром. Родив мальчика, жена оттолкнула уродливого ребенка, а отец, подобрав его, возрадовался тому, что у него родился сын.

Тибетская версия

Как отмечалось, большая часть «Сказания о Кэсаре», по-видимому, возникла среди кочевых племен северо-восточного Тибета. Это не исключает возможности проникновения многих мотивов, заимствованных из других источников. «Сказание о Кэсаре» повествует о героях, живущих в стране с полуоседлым и полукочевым населением. Кочевники владеют большими стадами скота, состоящими из яков и хайныков (*тиб.* gyag — помесь яка с коровой). Любимым занятием является охота на диких яков (*тиб*. bron, zhon) и диких ослов (куланов, *тиб*. rkyang), а также участие в конных скачках и поединках между воинами. Это любимые темы северо-восточных тибетцев, и, по мнению Ю. Н. Рериха, можно с уверенностью говорить, что сказание точно воспроизводит жизнь и быт тибетских кочевников северо-восточного Тибета [Рерих 1999: 56–87].

Язык сказания о Кэсаре, часто оказывавшийся под влиянием разговорных диалектов Тибета, не позволяет делать какие-либо выводы о времени возникновения сказания и его происхождении. «Сказание

о Кэсаре» распространилось по всему Тибету, в особенности среди кочевников севера и северо-востока. В каждом районе оно излагается на местном диалекте, но сюжет сказания, главные эпизоды из жизни царя Кэсара остаются неизменными. Значительное расхождение в деталях объясняется чаще всего лексическими вставками из местного фольклора и племенных эпических поэм.

В отличие от эпических поэм Греции, Индии и некоторых других стран, «Гэсэр» еще систематически не собран и текстологически не изучен. Сюжет — не в письменном, а в устном виде — в течение веков передавался от одного сказителя к другому в виде отдельных песен. В этом процессе роль сказителя неоценима.

В эпосе говорится, что Гэсэр «был как гвоздь в сердцах своих врагов, но был как свет в сердцах своего народа». У тибетских сказителей существует поговорка: «Гэсэр» — веселая песнь для того, кто радостен, и торжественная для того, кто грустен». Возможность запоминания такого большого объема текста тесно связана с его художественной структурой. Эпос обладает трехчастной структурой. То есть каждый сюжет состоит из причины (завязки), описания сражения и победы. Далее, эпос имеет особую ритмическую систему: один абзац «Гэсэра» написан белым стихом, другой — рифмованным, третий — снова белым. Таким же образом и три следующие стиха. И так далее. Наконец, «Гэсэр» организован композиционно как трехступенчатое повествование. Каждая большая часть содержит жизнеописание какого-либо персонажа, разоблачение его противниками, изложение его собственных мыслей. Как правило, последняя часть — кульминационная точка повествования.

Первая глава или книга тибетской версии эпоса о Кэсаре содержит рассказ об отправлении Кэсара на землю для борьбы со злом. Согласно некоторым версиям (западно-тибетская, северо-восточная — амдоская и монгольская версии), Кэсар считается младшим сыном Шатакрату-Индры (*тиб.* brgya-byin) по имени Дондуб (в монгольской версии, переведенной Шмидтом и вторично Козиным, Кэсар Дондуб считается средним сыном Индры — Юйлэ бютугэгчи, или Дондубом).

Согласно амдоской версии, боги Лхацин (*тиб.* lha-byin) и Анэгонмен-гельмо (*тиб.* a-ne gon-sman rgyal-mo) сначала послали своего старшего сына навестить страну Линг, но он вернулся с половины пути. Затем был послан средний сын, но и тот вернулся, не добравшись до страны Линг. Наконец младший сын просит разрешения надеть шлем и кольчугу своего отца. Вскочив в седло, он ускакал в страну Линг. Вернувшись, Дзамланг-санг (Кэсар) просит Анэгонмен-гельмо дать ему пригоршню крови из носа муравья и пригоршню жил вшей, без чего якобы он не может поехать в страну Линг. Дзамланг не хочет покидать царство богов (*тиб.* lha'i-yul) и поэтому просит трудновыполнимое. Наконец, следуя воле богов, Дзамланг-санг, будущий царь Кэсар, принимает обличье белой птицы (*тиб.* bya dkar-po) и спускается на землю Линга. Жена Чотуна, одного из старейшин Линга, видит большую тень, опускающуюся на землю. Она говорит своему мужу, что это плохое предзнаменование и что, вероятно, Кэсар воплотится в Линге. Однажды утром у женщины по имени Гаксалхамо (*тиб.* 'gag-bza' lha-mo) родился сын, которого назвали Цзорэ (*тиб.* co-re, или cho-ris). В ту пору страна Линг платила дань людьми царю демонов-людоедов. Когда глава демонов (*тиб.* bdud-rgan) Чамбалакрин (*тиб.* khram-pa lag-rin) прибыл в Линг за данью, вождь Аку Чотун (*тиб.* a-khu khro-thun) решил принести в жертву новорожденного сына Гаксалхамо. Мать горько заплакала, но мальчик сказал ей: «Не оплакивай меня! Когда глава демонов придет, скажи ему, чтобы он широко раскрыл рот, и положи меня ему прямо в пасть». Царь демонов приблизился к юрте Гаксалхамо. Женщина положила своего сына на лопату и поднесла его демону с такими словами: «Глава демонов, проглоти моего ребенка, не кусая его!» Когда Чамбалакрин проглотил Цзорэ, мальчик распрямился в глотке людоеда и закупорил ее. Корчась от боли, демон пробормотал: «О, Цзорэ, спускайся быстрее в мой желудок!» Но Цзоре не послушал демона, и тот умер в страшных муках. Много раз пытался Чотун уничтожить Кэсара с помощью могучих демонов-магов. Однако из каждого испытания Кэсар выходил победителем.

Сравнение пекинской версии с тибетской обнаруживает лишь некоторое сюжетное сходство. Гэсэр во всех версиях враждует с Цотоном; Гэсэр отправляется в поход на север и там задерживается на несколько лет, и в это время шарайголы захватывают его жену и т. д. Это сходство относится не только к I и V главам. В пекинской версии имеется ряд событий, которых нет в тибетской версии. Это похождения Гэсэра в аду, борьба его с мангусом, закрывающим от людей солнечный свет, убийство черно-пестрого тигра, усмирение 300 разбойников, уничтожение обманным путем семи бесов и т. д.

Расхождения между монгольской и тибетской версиями Гэсэриады не ограничиваются сюжетной линией. Они еще резче проявляются в стиле, в манере изложения. Монгольские версии прозаические, иногда в них встречаются ритмическая проза с аллитерацией. Тибетские же версии изобилуют стихами. Рассказ обычно ведется прозой, а все речи действующих лиц передаются стихами. Кроме того, каждый вновь вступающий на арену действия герой представляет себя и сообщает, откуда он родом. Такие самопредставления обязательны даже в беседе супругов, являются обязательным литературным приемом в тибетских версиях. Можно предположить, что в создании I и V глав пекинской версии использован сюжет тибетской версии Гэсэриады. Остальные же пять глав являются самостоятельным монгольским сочинением по сюжету и по форме. Все это указывает на невозможность считать пекинскую версию переводом с тибетского. Но остается открытым вопрос о полной самостоятельности монгольского эпоса о Гэсэре. Вероятно, оба эпоса, монгольский и тибетский, имеют общие корни.

Литература

Владимирцов Б. Я. Монгольский сборник рассказов из Pañcatantra. Пг.; М., 1923.

Дамдинсурэн Ц. Исторические корни Гэсэриады. М., 1957.

Записки Бурят-Монгольского государственного института языка, литературы и истории. Улан-Удэ, 1941.

Козин С. А. Гэсэриада. М.–Л.: Изд-во АН СССР, 1935.

Лауфер Б. Очерк монгольской литературы. Л., 1927.

Поппе Н. Н. Проблемы бурят-монгольского литературоведения // Записки Института востоковедения АН СССР. 1935. № 3.

Рерих Ю. Н. Сказание о Кесаре Лингском. Пер. В. С. Дылыковой // Культура и время [Электронный ресурс] // URL: http://www.icr.su/upload/49_Nasledie_.pdf (Дата обращения: 30.05.2014).

Рерих Ю. Н. Тибет и Центральная Азия. Статьи, лекции, переводы. Самара, 1999.

Poppe N. Geserica. Untersuchung der sprachlichen Eigentumlichkeiten der mongolischen Version des Geserkhan // Asia Major. 1926. № 3. S. 1–32.



ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА И ЕЕ ОТРАЖЕНИЕ В ТОПОНИМИКОНЕ ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Н. Ч. Очирова, С. Е. Бачаева

В последние десятилетия проблемы изучения языковой картины мира на материале разных языков представляют особый интерес для исследователей. Каждому этносу свойственно индивидуальное восприятие окружающего мира, которое отражается в национальных обычаях, традициях, художественной литературе, фольклоре, живописи и т. д.

Для того чтобы понять модель поведения и традиционную культуру этноса, следует учитывать основные категории картины мира — время и пространство. Необходимо реконструировать ту картину мира, которая сложилась в конкретный исторический период. Отношение к пространству и времени исторически детерминировано. Специфика восприятия как пространственных (в большей степени), так и временных отношений (в меньшей степени) зависит от ландшафта, среды обитания, условий жизни народа в определенный отрезок времени [Омакаева 2009: 276].

Мир, представленный как картина мира, национально окрашен и обусловлен особенностью этнического мировидения и миропонимания. Национальная картина мира, обладая универсальными чертами, в то же время для каждого народа уникальна, поскольку отражает индивидуальный жизненный опыт, традиционные устои и способы познания определенного языкового коллектива. В этом и проявляется специфическое человеческое восприятие мира, зафиксированное в языке [Голубева 2005: 106].

Проблемам национально-культурной специфики картины мира в калмыцком языке на примере культурных концептов посвящено ис-

следование Е. В. Голубевой [2005]. Национальная картина мира проявляется чаще всего в поведении народа, физическом и вербальном, в стереотипных ситуациях, в высказываниях и «общих мнениях», в пословицах, поговорках, загадках и афоризмах [Там же: 106].

Актуальность изучения языковой картины мира, репрезентированной в топонимиконе калмыцкого героического эпоса «Джангар», связана с необходимостью описания языковых средств, выражающих национально-культурную специфику калмыцкого этноса.

В калмыцком языкознании проблематика, связанная с языковой картиной мира активно разрабатывается в последние десятилетия. Особое внимание привлекают работы, в которых указанная тематика рассматривается на материале эпоса «Джангар» [Пюрбеев 1993; Омакаева 1997].

Исследователи полагают, что картина мира создается в результате: 1) экспликации, экстрагирования, опредмечивания, объективирования и осмысления образов мира, лежащих в основе жизнедеятельности; 2) созидания, творения, разработки новых образов мира, осуществляемых в ходе специальной рефлексии, носящей систематический характер [Ильин 2008:468].

В настоящей статье, рассматривается топонимическая лексика, включающая названия стран, материков, гор, океанов, морей и рек в эпосе «Джангар».

Топонимические названия, используемые в калмыцком героическом эпосе «Джангар», составляют устойчивый пласт для обозначения географических объектов и являются ценным источником изучения культуры, быта, истории народов, указывают на места, пути исторических передвижений, отражают многовековой жизненный опыт и традиционные устои этноса.

Поэтическая ономастика по праву представляет одно из активно развивающихся направлений современной лингвистики в области исследования имен собственных, встречающихся в фольклорных и художественных произведениях.

В. А. Левашова, анализируя факты английского языка, указала на важную роль национально-культурного компонента в ономастичес-

кой лексике и пришла к следующему выводу: «Ономастическая лексика трудна для полного восприятия именно по той причине, что она реализует культурные значения и смыслы, ограниченные во времени и пространстве» [Левашова 1999: 162].

Совокупность реальных и вымышленных имен и составляет ономастикон определенного художественного или фольклорного текста. Особый научный интерес представляет поэтический топонимикон. При рассмотрении вопросов моделирования топонимического пространства в сфере эпического ономастикона следует учитывать связь поэтонимов (литературных имен собственных) с национальным топонимиконом [Омакаева, Очирова 2010: 56].

Представленные в эпическом тексте «Джангара» исторически реальные оронимы *Алта уул* (гора Алтай), *Һаньдг Алта уул* (гора Гандык Алтай), *Ханһа уул* (гора Хангай); ойконимы *Түвд* (Тибет), *Танһд* (Тангут), *Китд* (Китай); гидронимы *Алта һол* (река Алтай), *Эрцс һол* (река Иртыш), *Шар һол* (Желтая река), *Һанг дала* (океан Ганг) известны благодаря наличию «культурного компонента», имплицитного контекста, представлениям человека об окружающей действительности, а также широкому их употреблению носителями языка в речевой практике.

Н. Ц. Джунгурова, рассматривая структурно-семантические особенности топонимов в калмыцком эпосе «Джангар», отмечает, что крупные географические реалии Центральной Азии издавна являлись местом действия во многих произведениях устного народного творчества монгольских народов. Исследуя эпос «Джангар», академик С. А. Козин обнаружил в нем географические компоненты, входившие в состав Джунгарского государства эпохи его наивысшего расцвета (XV–XVII вв.). Эти наблюдения позволяют сделать вывод о месте и времени возникновения калмыцкого эпоса [Джунгурова 2008: 64]. Так, например, ороним *Алтай* имеет особое значение в эпическом контексте: *Ар бийдән хәләхнь... Алтань үзгдв* 'Когда он оглянулся назад, то... увидел свой Алтай' [Джангар 1990: 189], *Һаньдг Алта уулын ар тәвцднь* 'На северном склоне горы Гандык Алтай' [Джангар 1990: 279] и т. д.

Наряду с реальными географическими топонимами в эпическом тексте «Джангара» широко представлены и мифические названия. Соотнесенность вымышленного географического названия *Бумбин орн* (‘страна Бумба’) с обозначением гидронимического объекта *Бумб дала* (‘океан Бумба’) является имплицитной и воспевает величие самой прекрасной мифической страны: *Бумб дала гидг далад бум күцәҗ бүүрлгсн хурлдан күрәд ирв* ‘Вернулся к своему храму, достигшего стотысячного поселения, расположенном вблизи океана Бумба’ [Джангар 1990: 159]. *Алтн җолаһан хәрү эргүлҗ, алдр нойн богдин ар Бумбин орнд амр тавта ир!* ‘Благополучно возвращайся из далекого путешествия в Ара-Бумбайскую страну великого нойона богдо, с завершением задуманного дела!’ [Джангар 1990: 121] (слово *ар* в эпическом контексте дается как 1. задняя или теневая сторона; северная сторона; 2. спина; север; 3. тыл (территория позади фронта), *перен.* вся страна Бумбы [Тодаева 1976: 190]).

По мнению С. А. Козина «использование названия *Бумба* в эпосе «Джангар» в качестве эпитета к океану, реке, стране, дворцу, сосуду с освященной водой является синонимичным понятиям «священный», «заветный», «неодолимый», «непобедимый» [Козин 1940].

Лексика горного рельефа тесно связана с другими терминологическими сферами, в первую очередь, с названиями частей тела человека и животных. Регулярная связь этих денотатов отмечена во многих языках мира и названа исследователями универсальной. В калмыцком эпосе «Джангар» упоминается горно-рельефная деталь *уулын өргн букв.* ‘челюсть, подбородок горы, предгорье’. Из названий частей тела в монгольских языках в сфере терминов горного рельефа наиболее употребительны следующие: *хамр* ‘нос, горный выступ’; *толһа* ‘голова, одинокая небольшая горка, курган’; *зо* ‘поясничная часть спины; хребет горы’; *шил* ‘затылок, плоскогорье’; *нурһн* ‘спина, горный хребет’; *бел* ‘талия, поясница, горный склон’; *сер* ‘холка, горный хребет, гряда’ [Очир-Горяев 1975: 143–144].

Так, в эпосе «Джангар» приводятся оронимические названия с использованием лексем *ташу* (‘пологий склон горы’) — *Көк Самбан ташу* (‘склон Кеке Самбай’); *ора* (‘макушка, темя, вершина горы’) —

Өл Маңхн Цаһан уулын ора (‘вершина Величественной белой горы’); *довң* (холм) — *Борзатын (Болзатын) бор довң* (‘Серый холм Борзата’); *толһа* (курган) — *Борзатын бор толһа* (‘Серый курган Борзата’); *бел* (горный склон) — *Арслң уулын бел* (‘склон горы Арсланг’) и т. д.

В эпическом тексте «Джангара» наиболее частотные оронимы с составным компонентом *цаһан* (в калмыцком языке — символ чистоты, благополучия, здоровья, долголетия) — *Өл Маңхн Цаһан уул* (‘Величественная белая гора’), *Көндлң Цаһан уул* (‘Поперечная белая гора’), *Мөсн Цаһан уул* (‘Ледяная белая гора’), *Эрклүһин Мөңгн Цаһан уул* (‘Серебристо-белая гора Эрклю’), *Цоклһна Цаһан уул* (‘Сокрушительная белая гора’) и другие способствуют при передаче не только содержательно-фактической, но и подтекстовой, интертекстуальной информации, раскрывая идейно-эстетическое содержание эпического текста.

Эпитет *цаһан* в названиях эпических гор имеет не только образное выражение понятия «высокий», но и второй содержательный аспект — символический, ритуальный, сакральный. Поклонение горам — широко известное и распространенное явление у монгольских народов. Горы были главными ориентирами на местности, как в географическом плане, так и в сакральном [Жуковская 2002].

Для калмыков белый цвет — не только наглядно-чувственный символ, но и понятие, выражающее основные морально-этические принципы поведения. Можно говорить о регламентирующей роли белого в поведении людей как своеобразного критерия, с помощью которого люди организовывали свое поведение [Голубева 2006: 16].

Особую группу составляют топонимические названия с составным компонентом *бор — букв.* ‘серый’: *Бор уул* (‘Серая гора’), *Борзатын бор довң, Борзатын бор толһа* (‘Серый курган Борзата’, ‘Серый холм Борзата’) и др.

Как отмечено исследователем В. Э. Очир-Горяевым, в наименованиях второй компонент *бор* означает бурую растительность, которая, как правило, произрастает в обилии на возвышенностях [Очир-Горяев 1983: 27].

Анализ топонимической лексики в эпическом произведении позволил установить, что топонимы содержат важную экстралингвистическую информацию исторического, социального, политического и культурного характера и восходят к древним пластам лексического состава языка.

Таким образом, обилие топонимических названий, которые являются необходимыми элементами эпического текста «Джангар», локализуя события и выполняя особые функции, обнаруживает их ведущую роль в реализации языковой картины мира.

Литература

Голубева Е. В. Национально-культурная специфика картины мира в калмыцком языке (на примере культурных концептов). Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2006.

Джангар: Калмыцкий героический эпос. М.: Наука. ГРВЛ, 1990.

Джунгурова Н. Ц. Структурно-семантические особенности топонимов в калмыцком эпосе «Джангар» // Вестник ТГУ. 2008. Вып. 6 (62). С. 63–65.

Жуковская Н. Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1998.

Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии: Культура. Традиции. Символика. М., 2002.

Ильин Д. Ю. Отражение языковой картины мира в топонимике региона // Личность. Культура. Общество. М.: Независимый институт гражданского общества, 2008. С. 464–471.

Козин С. А. Джангариада. Героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской его версии. М.–Л.: Изд-во АН СССР. 1940.

Левашова В. А. О национально-культурном компоненте в ономастической лексике // Мат-лы межвуз. науч.-методич. конф. «Актуальные проблемы современной лингвистики и лингводидактики». М., 1999. С. 156–163.

Омакаева Э. У. Колоративный образ этнической культуры: лингвоцветовая картина мира и базовая хроматическая лексика в монгольских языках (к постановке проблемы) // Мат-лы Межд. науч. конф. «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвящ. 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. Ч. II. С. 276–278.

Омакаева Э. У., *Очирова Н. Ч.* Ономастическое пространство художественного текста (на материале прозы К. Эренджeнова) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. Вып. 2. С. 55–59.

Омакаева Э. У. Отражение древней картины мира в ономастиконе калмыцкого эпоса «Джангар» // II Международный конгресс этнографов и антропологов: В 2-х ч. Ч. 2. Уфа: Восточ. ун-т, 1997.

Омакаева Э. У. Текст как отражение картины мира: лингво-культурологические аспекты описания эпоса «Джангар» // Проблемы современного джангароведения: мат-лы Респ. науч.-практ. конф., посв. 75-летию А. Ш. Кичикова. Кн. 2. Элиста, 1997. С. 26–31.

Омакаева Э. У. Калмыцкий эпос «Джангар»: язык, религия, картина мира // Шамбала. № 5–6. Элиста: АПП «Джангар», 1997.

Очир-Горяев В. Э. К терминологии горного рельефа в монгольских языках // Вестник института. Вып. 12. Элиста: КНИИЯЛИ, 1975. С. 133–144.

Очир-Горяев В. Э. Термины гидрографии и их топонимизация в монгольских языках // Ономастика Калмыкии. Элиста: КНИИИФЭ, 1983. С. 3–27.

Пюрбеев Г. Ц. Эпос «Джангар»: культура и язык (этнолингвистические этюды). Элиста: Калм. кн. изд-во, 1993.

Тодаева Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976.



ИЗ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ АНТРОПОНИМИИ (на материале калмыцкого героического эпоса «Джангар»)

Н. М. Мулаева, С. Е. Бачаева

В отечественном языкознании общетеоретическим проблемам антропонимики посвящена работа А. В. Суперанской [1973]. Монгольские антропонимы исследованы в трудах Ж. Сэржээ [1989]. В бурятоведении имеются монографии и статьи по проблемам бурятской антропонимики [Шулунова 1995; Шойбонова 1999; Забанова 2000; Ламожапова 2001 и др.].

Антропонимия любого народа представляет собой ценный источник для знакомства с его историей, этнической культурой языковыми особенностями. Калмыцкая антропонимия в этом отношении необычайно богата и своеобразна. В ней совмещены элементы разных языковых систем, восходящие к монгольским, тибетско-санскритским и собственно калмыцким корням [Сельвина 1984: 87].

Большой вклад в разработку ономастических проблем и прежде всего антропонимики калмыцкого языка внес М. У. Монраев [1984; 2007]. Также данной проблематике посвящены исследования Г. Ц. Пюрбеева [1976], Т. Г. Борджановой [1983], Р. Л. Сельвиной [1984], Э. У Омакаевой [2008], Э. У Омакаевой и Н. Б. Бадгаева [1998], Н. Ч. Очировой [2009], С. Е. Бачаевой и Н. М. Мулаевой [2012] и др. Среди этих работ, сыгравших большую роль в популяризации и унификации личных имен калмыков, представлены результаты многолетней работы ученых старшего поколения, а также изыскания молодых исследователей по выявлению значений и этимологии личных имен.

В настоящей статье рассмотрены калмыцкие личные имена на материале эпоса «Джангар» и их место в современной калмыцкой

антропонимии. Как известно, личным именам в эпосе «Джангар» отведено особое место в антропонимике калмыков; их исследованию посвящены работы А. А. Бобровникова [1855], Б. Я. Владимирцова [1967], Г. И. Михайлова [1971], А. Ш. Кичикова [1992] и др.

По мнению Г. И. Михайлова, имена *Ага Шавдал, Догшн Хар Санал,* которые отсутствуют в ойратском цикле, появились в XVII в. или несколько позже [Михайлов 1971: 58].

А. Ш. Кичиков считает, что имя *Улан Шовшур* (‘Красный вепрь’) — это «временное» имя. Он пишет, что любой богатырь, достигнув 17–18-летнего возраста, должен был показать на поле брани мужество, отвагу. Лишь после этого он имел право на настоящее имя: «И вот *Шовшур*, возглавив богатырей *Джангара*, победил свирепого *Шара Гюргю* и освободил страну Бумбу». В честь этого собираются воины, и первым слово предоставляется прославленному богатырю рати *Джангара — Алому Хонгору*, который пожаловал молодому *Шовшуру* новое имя — *Бадма* ‘Лотос’ [Кичиков 1992: 214].

В настоящее время у калмыков преобладают имена *Санал, Джангар, Хонгор, Мингиян, Савр* — имена сильных, смелых, отважных, храбрых, благородных, мудрых, честных, непобедимых богатырей эпоса «Джангар», которые стояли на защите своей прекрасной, бессмертной страны Бумбы.

Во многих произведениях калмыцкие писатели употребляют личные имена из эпоса «Джангар». Так, М. Хонинов в романе «Помнишь, земля Смоленская» приводит такие отрывки из героического эпоса «Джангар», где говорится о великих воинах: *Җил нас хойран, җидин үзүрт өлгий, җилв бах хойран һанцхн Җаңһртан өргий. Бух нигт гиҗ хәрү хәләгсн бодң манд уга, уул өндр гиҗ өргл өөднь эс һарһгсн күлг манд уга* ‘Жизнь свою доверим острию копья, страсть и радость отдадим одному Джангару. Нет у нас богатыря, испугавшегося многочисленного вражеского полка, нет у нас коня, не поднявшегося на самую высокую гору’. Богатыри — великие воины, никогда не сдающиеся в плен: *Бумбин Улан Хоңһр Көк Һалзн күлгән һуйдад одв, Көк Һалзн күлг өлкәдәд һарад одв. Нәәхлгсн Хоңһр нәәмн миңһн шавта һарв* ‘Богатырь Улан Хонгор ударил коня *Көк Һалзана* по крупу. Конь *Көк*

Һалзан взвился вверх и поскакал. Хонгор вышел с восемью тысячами ранами на теле' [Бачаева 2010: 83].

В монографическом исследовании Л. Б. Олядыковой подробно исследованы антропонимы *Джангар, Хонгор, Герензел, Мингиян* [Олядыкова 2007]. Как пишет исследователь, более частотным, по сравнению с другими эпическими антропонимами, в поэзии Д. Н. Кугультинова является слово *Джангар,* выступающее антропонимом и библионимом. *Джангар* — главный герой эпоса, правитель идеальной страны Бумбы, полководец шести тысяч двенадцати богатырей. Антропоним *Джангар* употребляется в стихотворениях Д. Н. Кугультинова «Девушка-джангарчи», «Джангарчи» и др. [Кугультинов 1976: 17, 19].

Образы главных эпических богатырей *Джангара* и *Хонгора* являются символами храбрости и преданности Родине, образцами для подражания, поэтому неслучайно они введены Д. Кугультиновым в стихотворение, написанное во время Великой Отечественной войны. В 1941 г. поэт в стихотворении «Матери-степи» писал: «Степь! Если в грозном бою, / Струсив, себя запятнаю; / Степь! Если Джангра и Хонгра / Я оскверню имена, — / Кровь мою в гной преврати, / О степь! / И, брезгуя мною, / Тело мое не прими / В лоно святое свое!» [Кугультинов 1976: 28]. В написанном годом позже стихотворении «О, где вы, Джангар и Хонгор!», герой прямо обращается к богатырям, чтобы подчеркнуть, что он является продолжателем славных боевых традиций предков, и что сегодня Родина в опасности, и он ее защитит: «О как же помочь нашей Родине милой? / И как принести избавленье стране? / О, Джангар и Хонгор, где вы с вашей силой? / Отдайте сегодня мечи свои мне…» [Кугультинов 1976: 73].

Как пишет Л. Б. Олядыкова, Д. Кугультинов использовал в своей поэзии кроме эпических антропонимов *Джангар* и *Хонгор*, еще два эпических имени — *Герензел* и *Мингиян*. Женское имя *Гернзл* есть производное от основы *герел* 'свет'. Суффикс *-нзл*, при помощи которого образовано имя, является непродуктивным, нерегулярным: встречается в единичных образованиях, не составляющих определенной модели, кроме указанного имени, имеется еще только в одном

мужском антропониме *Барнзл* (*калм. бар* 'барс'). Мужской антропоним *Мингиян* В. О. Поляев считает произошедшим от тибетского слова *ming dbyans,* которое означает 'благозвучное имя', 'прекрасный' [Олядыкова 2007: 251–255].

Семантика и этимология имен *Джангар* и *Хонгор* изучены в трудах Г. Ц. Пюрбеева [1971], С. Ю. Неклюдова [1984], М. У. Монраева [2007] и др. М. У. Монраев «указывает два значения имени *Джангар*: 1) 'одинокий' (точка зрения А. Ш. Кичикова) и 2) 'завоеватель вселенной' (точка зрения Б. Я. Владимирцова); имя *Хоңһр (Хонгор)* имеет одно значение 'саврасый (масть лошадей)'» [Монраев 2007: 132, 166].

Н. Ц. Джунгуровой дан анализ словообразовательной структуры антропонимов эпоса, отмечаются особенности имен собственных: для имен эпических героев характерна многокомпонентность, которая проявляется наличием в том или ином имени эпитета (более одного), личного имени, которое может быть по составу простым или сложным [Джунгурова 2004].

В одной из работ В. И. Рассадина говорится о том, что героем одного из богатырских эпосов ойратов и монголов является Джангар (в калмыцкой передаче — *Җаңһр*, в халха-монгольской — *Жангар*, в старописьменном монгольском языке — *ǰingɣar*). Есть много разных вариантов этимологии этого имени. По мнению автора, прототипом ойратского *ǰingɣar* может быть тюркская словоформа *džiŋgir* либо *džanɣïr,* означающая 'всегда побеждающий, всегда одолевающий', что вполне соответствует образу Джангара — герою эпоса [Рассадин 2004: 125].

Е. Э. Хабунова пишет, что вера в магическую силу имени нашла своеобразную интерпретацию в калмыцком героическом эпосе «Джангар» [Хабунова 2006: 45]. «Богатырь отправляется за пределы страны Бумба с трудным заданием эзена-богдо Джангара, и в качестве напутствия и доброго пожелания ему произносятся слова: *'Нер авад ир!'.* Буквальный перевод этой эпической формулы: 'Возвращайся, взяв имя!' помогает воспроизвести первоначальный смысл древних инициальных испытаний — вернуться живым, т. е. с именем.

Определения, сопутствующие имени богатыря, являются яркой характеристикой его героических качеств, хорошей иллюстрацией его особенностей. Так, определения, сопутствующие имени Джангара: *дуута Жаӊһр* (прославленный Джангар’)*, догшн Жаӊһр* (свирепый Джангар’)*, алдр Жаӊһр* (великий Джангар’) презентуют его величие, непобедимость и исключительность. Богатырская биография героя, его исключительные особенности в эпосе тесно взаимосвязаны с обрядовыми представлениями о магической силе удачно выбранного имени. Так, Кюнкен Алтан Чееджи (*калм. чээҗи* ‘исключительная память, которая как считают калмыки концентрируется в груди’) отличается умением помнить прошлое девяносто девятилетней давности и предсказать будущее на девяносто девять лет вперед, Догшин Хар Санал (*калм. санл* ‘мысль, ум’) выделяется среди других богатырей своей разумностью и неустрашимостью, Кюнде Гарта Савэр (*калм. савр* ‘звериная конечность’) никогда не выпускает из рук настигнутого противника. Имя обеспечивает герою эпоса славу и определенный статус в богатырской иерархии, но стоит ему «уронить имя» — он лишается всего. Страх потерять имя и вместе с ним свободу (*күүнд орҗ өгв гих алдрш уга му нерн*) помогает богатырю достойно выйти из многих злополучных и трагических ситуаций» [Хабунова 2006: 45–46].

Калмыцкий героический эпос «Джангар» на протяжении своей многовековой истории «вдохновлял народ на ратные подвиги, вселял надежду и служил опорой в трагические дни, восхищал красотой и изяществом, способствовал сохранению и развитию родного языка и традиционной культуры» [Хабунова, Корнусова 2005].

Таким образом, на основе вышеизложенного материала можно сделать вывод, что имена из калмыцкого героического эпоса «Джангар» пополняют и обогащают антропонимику калмыцкого народа, активно участвуют в образовании мужских и женских имен; изучение личных имен на материале эпоса требует дальнейшего исследования.

Литература

Бачаева С. Е. Военная лексика в калмыцком языке (на материале романа М. Хонинова «Помнишь, земля Смоленская») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. Вып. 1. С. 82–84.

Бачаева С. Е, Мулаева Н. М. «Антропонимы и топонимы в романе А. Бадмаева «Арнзлын гүүдл» («Бег Аранзала») // Участие калмыков в укреплении российской государственности. Материалы региональной научно-практической конференции, посвященной 1150-летию российской государственности и Году российской истории. Элиста, 2012. С. 198–202.

Бобровников А. А. Джангар. Калмыцкая народная сказка // Вестник РГО за 1854 г. Кн. 5. Ч. 12. СПб., 1855.

Борджанова Т. Г. Антропонимия калмыцких народных сказок // Ономастика Калмыкии. Элиста, 1983. С. 96–100.

Владимирцов Б. Я. О Джангре. Элиста, 1967.

Джунгурова Н. Ц. Лингвистика и экстралингвистика антропонимикона (на материале эпоса «Джангар») // Проблемы региональной ономастики. Серия: Материалы 4-ой всероссийской научной конференции. К 100-летию со дня рождения Юсуфа Кадыровича Намитокова. Майкоп, 2004.

Забанова Л. Е. Дистрибуция антропонимических моделей в бурятском и английском языках. Дисс. … канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2000.

Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. М., 1992.

Кугультинов Д. Н. Собрание сочинений. Том I. М.: Художественная литература, 1976.

Ламожапова И. А. Исконные личные имена у монгольских народов: Структура, семантика. Дисс. ... канд. филол. наук: Иркутск, 2001.

Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов / ред. А. Ш. Кичиков. Элиста: КНИИЯЛИ, 1971.

Монраев М. У. Калмыцкие личные имена. Справочник. Элиста, 1984.

Монраев М. У. Калмыцкие личные имена: семантика. На рус. и калм. яз. Изд. 2-е, перераб. и доп. Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007.

Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984.

Олядыкова Л. Б. Безэквивалентная лексика и фразеология в поэтической картине мира Давида Кугультинова (на материале произведений в русском переводе). Элиста: ЗАОр «НПП «Джангар», 2007.

Омакаева Э. У. Триада «язык — культура — этнос» сквозь призму антропонимии: калмыцкие личные имена в контексте буддийской культуры // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2008. Вып. 2. С. 62–67.

Омакаева Э.У., Бадгаев Н. Б. Калмыцкая фамильная антропонимия // Ономастика Поволжья. Тезисы докладов IV международной конференции. Волгоград, 1998. С.111–113.

Очирова Н. Ч. Буддийские личные имена в романе «Һалан хадһл» К. Эрендженова // Материалы международной научной конференции «Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее», посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства. Элиста: КИГИ РАН, 2009. С. 102–105.

Пюрбеев Г. Ц. Антропонимы и апелятивы в калмыцком языке // Тюркологические исследования. М., 1971.

Пюрбеев Г. Ц. Личные имена калмыков из топонимов и этнонимов // Ономастика Поволжья. Вып. 4. Саранск, 1976. С. 100–102.

Рассадин В. И. Реальна ли гипотеза о тюркском происхождении этнонима *ойрад*, имен *Джангар, Чингис* и *Гэсэр*? // «Джангар» в евразийском пространстве. Материалы международной научной конференции. Элиста: КалмГУ, 2004. С. 121–127.

Сельвина Р. Л. Калмыцкие личные имена // Этническая ономастика. М., 1984. С. 87–93.

Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. М.: Наука, 1973.

Сэржээ Ж. Структурно-семантические особенности личных имен в современном монгольском языке. Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Улаанбаатар, 1989.

Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: этнографический аспект исследования эпических мотивов // Вестник Калмыцкого университета. Научный журнал. № 1, 2006. С. 37–49.

Хабунова Е. Э., Корнусова Б. Э. Эпос «Джангар» как источник сохранения и развития современной духовной и материальной культуры калмыков [Электронный ресурс] // URL: http://lib.kalmsu.ru/text/TRUD/Habunova_EE/p004.doc (Дата обращения: 02.06.2014).

Шойбонова С. В. Имена собственные в художественной литературе: На материале прозаических произведений бурятских писателей. Дисс. … канд. филол. наук. Улан-Удэ, 1999.

Шулунова Л. В. Ономастика Прибайкалья. Улан-Удэ: Изд. полиграф. комплекс ВСГАКиИ, 1995.



ЭПИТЕТЫ БУДДЫ В МАНЬЧЖУРСКОМ ЯЗЫКЕ И ИХ СООТВЕТСТВИЯ В ТИБЕТСКОМ И МОНГОЛЬСКОМ ЯЗЫКАХ*

А. Б. Лиджиев, А. Г. Кукеев

Религиозная литература по буддизму на маньчжурском языке имеется в достаточном объеме, хотя и в значительно меньшем количестве, чем, например, на монгольском, тибетском или китайском языках. Тем не менее, буддийская терминология на маньчжурском языке разработана в достаточной степени, поскольку переводилась либо с монгольского, либо с китайского языков.

При этом стоит отметить, что буддизм, по одним данным, стал проникать на территорию Китая в начале нашей эры, по другим — 2–3 столетия раньше, и на протяжении всей последующей истории наряду с конфуцианством и даосизмом являлся одной из ведущих религий Поднебесной. Более того, после прихода к власти маньчжуров императоры династии Цин покровительствовали буддизму по политическим соображениям, чем обеспечили себе поддержку со стороны покоренных монголов [Uspensky 1997: 8–9]. Несмотря на покровительство буддизму, оказываемое императорским домом династии Цин, буддизм стал одной из главных религий, но, что важно, не самой главной. Необходимо отметить, что в ходе внутренней политической борьбы между различными группировками, деятельность которых была направлена на развитие государства по образу юаньской династии, с одной стороны, и по пути традиционного китайского пути развития, с другой, в исторической перспекти-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ «Тексты, посвященные Культу Белого Старца (сравнительный анализ калмыцких и тибетских текстов)». № 13-14-08002.

ве победу одержала партия прокитайской государственной доктрины (более подробно см.: [Martynov, Pang 2003]). Тем не менее, стоит отметить, что еще до появления на исторической арене маньчжуров буддизм уже имел широкое распространение на северо-востоке Китая и в Приморье в предшествующих государственных образованиях Ляо и Цзин, свидетельством этому служат многочисленные археологические памятники и находки буддизма. В период создания маньчжурского государства Цин буддизм значительно укрепил свои позиции, поскольку среди чиновников вновь образовавшегося государства было большое количество монголов, которые и способствовали этому. Так, первый буддийский монастырь Ляньхуа-сы был открыт еще при жизни Нурхаци в 1621 г. в Ляояне, столице Поздней Цзин, а позднее в 1636 г. в Мукдене был построен храм Шишэн-сы [Grupper 1984: 54]. Стоит отметить, что позже в Пекине был основан тибетский монастырь, а в Гехоле, летней столице, располагавшейся северо-восточнее Пекина, были построены точные копии лхаской Потала и монастырей Самье и Ташилунпо.

Несмотря на то, что буддизм имел огромную поддержку при маньчжурах, основная буддийская религиозная литература существовала на тибетском, монгольском и китайском языках, литература же на маньчжурском языке была представлена в ограниченном количестве. Перевод Ганджура на маньчжурский язык создавался с 1772 по 1790 г., над ним работала комиссия в составе 500 человек во главе с Джанджа-хутухту Ролби-Дорджэ. Текст был оформлен в тибетском стиле: изображения буддийских святых имеются в начале и в конце каждого текста, листы помещены между досками и обернуты красной шелковой материей [Пан 2006: 82−82]. Было напечатано всего несколько экземпляров Ганджура, но до настоящего времени сохранилось всего две копии на маньчжурском языке: одна — в библиотеке Гу-гун в Пекине, а другая — в Национальном музее Тайбэя.

Если Ганджур представлен всего двумя экземплярами, то сутры малого формата имеются во многих коллекциях мира. Больше всего маньчжурских буддийских текстов имеется в библиотеках и хранилищах Санкт-Петербурга [Яхонтов 1991, Волкова 1988].

В данной статье будут рассмотрены имена и эпитеты Будды. Следует признать, что, если имен у Будды ограниченное количество, то титулов и эпитетов существует великое множество, имеются специальные труды, посвященные этой теме, но в данной статье в качестве примера будут взяты несколько наиболее употребительных. Так, по мнению Торчинова Е. А. основными титулами-эпитетами Будды являются Бхагаван, Татхагата, Джина, Сугата и Локаджьештха [Торчинов 2002: 26–31].

Большинство эпитетов сверялось по Махавьютпатти — большому санскритско-тибетскому словарю унифицированной буддистской терминологии. Словарь был создан при Цэнпо Рэльпачене, внуке Трисонг Дэвцэна, котрый был возведен на трон в 815 г. и правил до 838 г. Рэльпачен проводил огромную работу по переводу священных книг, совершенствовал институт лоцзава-переводчиков. Им была создана особая коллегия, составившая словарь Махавьютпатти. «Эта же коллегия закрепила правила перевода. Так, было категорически запрещено менять порядок слов при переводе санскритских стихотворных текстов, запрещалось также при переводе вводить какие-либо новые термины. Если у переводчика возникали трудности, он разрешал их с помощью все той же коллегии. Ну а перевод тантристких сочинений можно было предпринимать лишь по особому разрешению самого Цэнпо Рэльпачена. Все эти правила были обнародованы царем в 826 г. и с тех пор и по сей день соблюдаются неукоснительно» [Молодцова 2013: 199].

Важно отметить, что имя Будды, данное ему при рождении, Сиддхартха Гаутама также упоминается среди эпитетов, входящих в словарь буддийских терминов Махавьютпатти, а также в созданный на его основе санскритско-тибетско-английский словарь А. Чома де Кёрёши [Sanskrit–Tibetan–English Vocabulary 1910]. Сиддхартха Гаутама переводится как «потомок Гаутамы, успешный в достижении целей», *санскр*. **gautama** Гаутама ‘победоносный’ на другие языки не переводится, но адаптируется под конкретный язык: *маньчж.* **goodam**; *монг.* **kautama**; *тиб.* **gau ta ma**. *Санкср.* **siddhārthaḥ** (букв. “тот, чья цель достигнута”) имеет соответствующие переводы в дру-

гих языках: *маньчж.* **tusa be mutebure** 'выполняющий добро'; монг. **tusa bütügsen** 'осуществляющий добро'; *тиб.* **don grub** 'достигающий цели'. В качестве эпитета также используется родовое имя Будды (*санскр.* **śakyāmuni** Шакьямуни, где Шакья — родовое имя, муни — могущественный в милосердии, уединении и безмолвии), которое, как и Гаутама, не переводится (*маньчж.* **šigiyamuni**). Отсюда, например, образован эпитет, приведенный в Махавьюпатти [S.–T.–S. V 1910: 41], *маньчж.* **šagiya i arsalan** 'Шакьяский лев'; *санскр.* **śākyasiṃha** 'Шакьяский лев'; *монг.* **saki-a-yin arslan** 'Шакьяский лев'; *тиб.* **shā kya seng ge** 'Шакьяский лев'. Приведенный эпитет маркирует обладание огромной силой и принадлежность к роду Шакьев.

Самым известным именем-эпитетом является Будда. Это слово обозначает 'особое состояние сознания' (*санскр.* **buddhaḥ** 'пробудившийся', 'просветленный'). Так, по-маньчжурски будда передается словом **fucihi**; *монг.* **burqan** переводится как 'божество', но если употреблять это слово в контексте буддизма, то перевод однозначный бурхан или Бурхан-багши, переводится как 'Будда', 'Будда-учитель» (*тиб.* **sangs rgyas** 'просветленный').

Отсюда и производные слова: *маньчж.* **fucihi i nomun** 'буддийские книги', **fucihi šajin** 'вероучение будды', **fucihi tacihiyan** 'учение, вера будды'; а также, например, **maidari** 'Будда Майтрея', **pilu fucihi** 'Будда Вайрочана', **siri fucihi** 'Манджушри', **abida** 'Амитабха' или 'Амида Будда', **gasib** 'Кашьяпа' и т. д.

Следующим в списке, согласно Махавьютпатти, а также, по мнению специалистов (например, Е. А. Торчинова), термин, который часто используется для обозначения божества, один из самых распространенных и употребительных эпитетов Будды: *маньчж.* **eteme yongkiyafi colgoroko** 'победивший, совершенный, превосходный', *санскр.* **bhagavān** в переводе означает 'удачливый, благословенный, процветающий'; *монг.* **ilaǰu tegüs nögčigsen** 'победоносно прошедший', *тиб.* **bcom ldan 'das** 'победоносно ушедший'.

Другой важный и самый известный эпитет Будды — Татхагата (*маньчж.* **ineku jihe** 'тот кто пришел'; *санскр.* **tathāgata** 'тот, кто так пришел' или 'тот, кто так ушел'; *монг.* **tegünčilen iregsen** 'таким об-

разом пришедший’, *тиб.* **de bzhin gshegs pa** ‘так пришедший’). Во всех языках перевод однозначный, исключающий игру слов, как в санскрите. Татхагата — один из основных эпитетов Будды, который использовался самим Гаутамой по отношению к самому себе.

Еще один употребительный эпитет — архат (*маньчж.* **bata be etehe** ‘победивший врагов’, *санскр.* **arhat** ‘достойный’; *монг.* **dayin-i daruγsan** ‘победивший врагов’; *тиб.* **dgra bcom pa** ‘победивший врагов’). Этим эпитетом называли личность, достигшую полного освобождения и вышедшую из «колеса перерождений», но не обладающую всеведением Будды.

Следующий эпитет — Самьяксам будда, ср. *маньчж.* **unenggi hafuka fucihi** ‘истинно постигший Будда’; *санскр.* **samyaksaṃbuddha** ‘полностью просветленный Будда’; *монг.* **üneger toγuluγsan burqan** ‘истинно совершенный Будда’; *тиб.* **yang dag par rdzogs pa’i sangs rgyas** ‘абсолютно достигший Будда’. Сущность данного эпитета заключена в том, что в нем отражена способность Будды после достижения нирваны достичь паринирваны, или окончательной нирваны.

Одним из самых распространенных эпитетов является Сугата, ср. *маньчж.* **sain i yabungga** ‘правильно идущий’; *санскр.* **sugata** ‘правильно идущий’; *монг.* **sayibar oduγsan** ‘правильно идущий’; *тиб.* **bde bar gshegs pa** ‘правильно идущий’. ‘Сугата’ часто заменяет такие эпитеты, как ‘Будда’ и ‘Татхагата’.

Один из основных эпитетов Будды — Локаджьештха, который является синоним эпитета Бхагаван: *маньчж.* **jalan i wesihun** ‘высоко почтеннейший мира’; *санскр.* **lokajyestha** ‘лучший в мире’; *монг.* **yeirtünčü-yin erke** ‘лучший в мире’; *тиб.* **‘jig rten gyi gtso bo** ‘основа мира’.

Другой важный и употребительный эпитет — Локавит: *маньчж.* **jalan be bulekušere** ‘созерцающий мир’; *санкср.* **lokavit** ‘знающий мир’; *монг.* **yeirtünčü-yi ayiladuγči** ‘понимающий мир’; *тиб.* **‘jig rten mkhyen pa** ‘мудрость бытия’.

Стоит упомянуть и такие эпитеты, как **махариши**, **махатма** и **дхармакая**, которые активно используются в Индии и известны во всем мире, причем они употребляются не только по отношению к

Будде. Так, общеизвестное *санскр*. **maharṣi** ‘великий мудрец’ на других языках имеет следующие значения: *маньчж*. **amba enduring** ‘великий святой’; *монг*. **yeke arši** ‘великий мудрец’; *тиб*. **drang srong chen po** ‘великий мудрец’.

Эпитет **махатма** (*санскр*. **mahātmā)** представляет собой комбинацию из двух санскритских слов: **маха** ‘большой’ и **атма** ‘душа’ и переводится как ‘великая душа’, имеет соответствия: *маньчж*. **amba enduringge** ‘великий мудрец’; *монг*. **yeke tosboril-tu** ‘великий благодетель’; *тиб*. **bdag nyid chen po** ‘великая личность’.

Другой общеизвестный эпитет — Дхармакая ‘тело дхармы’: *маньчж*. **nomun beye** ‘природа Будды’; *санкср*. **dharmakāya** «сущностное тело», «тело дхармы»; *монг*. **nom-un bey-e** ‘сущность веры’; *тиб*. **chos kyi sku** ‘тело дхармы’.

Подводя итог, необходимо отметить, что в статье были приведены наиболее известные и употребительные эпитеты Будды, которые достаточно часто встречаются в литературе. Согласно Махавьютпатти, эпитеты, имена и термины, относящиеся к Будде, имеют строгий порядок перевода. При переводе текстов на маньчжурский язык существовало две традиции — тибетская и китайская. Большинство текстов переводились с тибетского языка через монгольский, но имелись и такие, которые были переведены с китайского, поскольку отсутствовали на тибетском [Пан 2006: 85]. Таким образом, первичный анализ маньчжурских эпитетов, посвященных Будде, показал, что они, вероятно, были образованы посредством монгольского языка, на это указывает способ выражения перевода и использование однотипной лексики обоих языков; дополнительным свидетельством могут служить и примеры структурно-типологического сходства монгольского и маньчжурского языков.

Литература

Волкова М. П. Описание маньчжурских ксилографов Института востоковедения АН СССР. Вып. 1. М., 1988.

Молодцова Е. Н. Тибет: сияние пустоты. М.: Новый Акрополь, 2013.

Пан Т. А. Маньчжурские письменные памятники по истории и культуре империи Цин XVII–XVIII вв. СПб., 2006.

Торчинов Е. А. Буддизм: карманный словарь. СПб.: Амфора, 2002.

Яхонтов К. С. Маньчжурские рукописи и ксилографы Государственной публичной библиотеки им. М.Е. Салтыкова-Щедрина: Систематический католог. Л., 1991.

Grupper S. Manchu Patronage and Tibetan Buddhism During the First Half of the Ch'ing Dynasty // The Journal of the Tibet Society. Vol. 4. Bloomington, 1984. P. 47–75.

Martynov A. S., Pang T. A. About Ideology of Early Qing Dynasty // Archiv orientalni. Vol. 71. Praha, 2003. P. 385–394.

Sanskrit-Tibetan-English Vocabulary by Alexander Csoma de Kërës. Ed. by D. Ross. Calcutta, 1910.

Uspensky V. L. Prince Yunli (1697–1738). Manchu Statesman and Tibetan Buddhist. Tokyo, 1997.



ИЗ ИСТОРИИ БУДДИЙСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В РУССКОМ ЛИТЕРАТУРНОМ ЯЗЫКЕ XVIII – XXI вв. (названия храмовых и культовых сооружений)

А. А. Бурыкин

Один из ключевых элементов науки о буддизме, как и всякой науки, — это ее терминология, которая, помимо специального внутридисциплинарного контекста, имеет и свою лингвистическую историю. Терминология, связанная с культовыми практиками буддизма, в русском языке — это проблема, распадающаяся на ряд самостоятельных областей знания, которые выходят далеко за пределы современного состояния русского языка, истории русского языка, бытования русского языка в отдельных регионах или на определенных синхронных срезах. Буддийские термины в русском языке — это и часть научного аппарата религиоведения, культурологии, философии и истории религий, и часть лексикона географических сочинений, относящихся к путешествиям по калмыцким степям, Монголии и Центральной Азии, это элементы языка русских документов XVII – начала XX в. Кроме всего прочего, буддийские термины — слова, связанные с религиозными представлениями, названия культовых сооружений, наименования культовых предметов, названия служителей культа — представляют собой интересный предмет исторической лексикологии и стилистики русского языка XIX – начала XXI в. Эти группы лексики составляют значимый компонент региональной переводной и оригинальной художественной литературы [Бурыкин 2006]. Можно указать и на специальные работы по буддийской лексике в отдельных монгольских языках, например, в бурятском [Будажапова 2000].

Если обращаться к современной проблематике исследования лексического состава русского языка, то лексика, связанная с буддизмом, входящая или вошедшая в русский язык в определенных системах в разные периоды его истории, будет отражать как языковой узус, так и энциклопедические знания о реалиях. Она будет демонстрировать характер и объем знаний непосредственно о буддизме, отражающихся в русскоязычных письменных источниках разных жанров, — показывать то, что именно и в каком объеме было известно ученым, путешественникам, писателям. Причем в последнем представляет интерес отражение мировоззренческих реалий как на уровне общероссийского литературного процесса, так и в сфере национальных литератур — бурятской и калмыцкой, а также русскоязычных региональных литератур Калмыкии и Бурятии (см.: [Олядыкова 2004, 2004а, 2007]).

Актуальность поставленной задачи вскрывается в особом качестве при обращении к материалу и изучении его документации в словарях русского языка — как исторических, так и толковых словарях современного русского языка. Слова, связанные с буддизмом, представлены в них весьма скудно, часто с неполными или неточными определениями. Кроме того, варианты написания отдельных терминов, которые еще не приобрели исторической перспективы и могут приобрести ее только при исследовании всего состава и хронологии имеющихся графико-орфографических вариантов этих терминов, встречающихся в источниках, вызывают сложности даже у специалистов — религиоведов, этнографов, профессиональных буддологов. Ряд терминов — как, например, **гецюль** — еще просто не имеет нормативного написания даже в современном научном континууме текстов, не говоря о том, что оно отсутствует в словарях современного русского языка и даже в словарях иноязычных слов, а варианты его написания, число которых приближается к десятку, никак не учтены в литературе.

Настоящая работа охватывает временной интервал с начала XVIII в. до начала XXI в. — несмотря на то, что тексты, относящиеся к первым двум третям XVIII в., пока не дали интересующих нас фак-

тов, а тексты, относящиеся ко второй половине XX – началу XXI в., представляют интерес только для характеристики современного русскоязычного узуса, в котором буддийская терминология все-таки присутствует — например, в записках и интервью современных путешественников-туристов, хотя изучение подобных примеров останется делом толковых словарей русского языка безотносительно к проблемам истории и этнографии.

Мы знаем, что знакомство русских людей с буддизмом и его носителями — бурятами и калмыками — началось в конце XVI в. после проникновения русских казаков за Урал и в Сибирь (интересные материалы, относящиеся к Тюмени, в которых упоминаются калмыки, еще не освоены исследователями), в XVII в. в связи с приходом калмыков на Волгу и в особенности после 1640-х гг. при проникновении русских казаков-землепроходцев в район Байкала и в Забайкалье до территории современной Монголии. Нет сомнений, что разнообразные документы этого периода отражают и конфессиональную идентичность калмыков и бурят вместе с той лексикой, которая характеризует их религиозные воззрения. Данный материал региональных деловых текстов XVII – начала XVIII в. требует специального внимания и специального исследования, и его результаты окажутся довольно специфическими: мы сможем установить или уточнить в сторону удревнения даты наиболее ранних фиксаций отдельных слов, однако они будут указывать на вхождение слов в региональные формы русского языка, но не в русский литературный язык в его разнообразных стилевых разновидностях.

Начинать придется с исправления и объяснения одной в своем роде показательной ошибки — в одном из лучших исторических словарей русского языка наших дней, «Словаре обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв.», слова *абаш, абаша* определены как «священнослужитель у мусульман» [СОРЯ 1, 34]. Источником ошибки стал другой словарь — «Словарь русского языка XVI–XVII вв.», где в первом выпуске имеется статья *абыз ~ обыз* с таким же толкованием [СлРЯ XI–XVII вв. 1, 19]. Лексема *бут* «идол, кумир», встречающаяся в «Хожении за три моря» Афанасия Никитина

в традиции комментирования этого памятника, считается персидским заимствованием и, таким образом, не связана с именем Будды.

Вообще интересующая нас буддийская терминология, на какие бы предметные области и тематические группы ее не делить, в исторических словарях русского языка и в словарях, превратившихся в исторические, как «Словарь Академии Российской», представлена крайне скудно. Так, указанный «Словарь русского языка XI–XVII вв.» сообщает нам, что слово *лама* как название буддийского монаха вошло в русский язык в последней четверти XVII в. и встречается в сочинениях Н. Спафария [СлРЯ XI–XVII, 8: 168], хотя в формах *лаба, лоба* оно встречается и в самом начале XVII в. [СлРЯ XI–XVII, 8: 156].

Любопытно, что этих слов нет и в «Словаре Академии Российской» 1794 г., как нет там и интересующих нас терминов. Ошибочные определения конфессиональных терминов, кажется, превращаются в систему и становятся обычным делом в лексикографической практике.

Проблемы изучения и описания лексики, связанной с буддизмом, часть из которых отмечена выше, побудили автора настоящей статьи заняться систематическим описанием отдельных групп этой лексики. В нашем распоряжении имеется электронное собрание русских текстов «Библиотека лексикографа», подготовленное нами в Словарном отделе Института лингвистических исследований РАН и включающее как художественные произведения, так и тексты, представляющие другие жанры, в частности, описания путешествий и в некотором количестве монографии по различным областям знаний, и документирующие русский язык с начала XVIII в. вплоть до начала XXI в. [Бурыкин 2008; 2010]. Большинство текстов имеют указание на дату их создания или публикации, что позволяет прослеживать время вхождения тех или иных слов в русский язык и наблюдать возможные изменения в семантике или употреблении тех или иных слов.

В настоящей статье мы обращаемся к названиям культовых сооружений у буддистов: названиям храмов (дацан, хурул) и некоторых других культовых сооружений (субурган и ступа).

Дацан и хурул

Противопоставление терминов *дацан* и *хурул,* обозначающих один и тот же объект, буддийский монастырь или храм, хорошо известно пользователям русского языка, знакомым с культурой жителей Бурятии и Калмыкии. Петербуржцы знают, что буряты и калмыки называют петербургский буддийский храм по-разному, пользуясь более привычными для них словами. В этимологическом словаре русского языка [Фасмер 1: 486] вполне корректно отмечено, что слово *дацан* заимствовано из *монг.* дацан ‘храм’, *калм*. дацң ‘монастырь, монастырская келья, храм’ — со ссылкой на словарь Г. Рамстедта. В современных словарях калмыцкого языка слово *дацң* отсутствует.

Одно из первых употреблений слова *дацан* мы находим в сочинении А. В. Игумнова «Обозрение Монголии», опубликованном в журнале «Сибирский вестник» за 1819 год: «Принятие монгольскими народами идолопоклоннического Шигемониева закона побудило их против обыкновения своего стараться о сооружении храмов для мольбы и приношения кумирам жертв. С самого начала заменяли их обширные и тщательно убранные войлочные юрты (Бурхан Урго); но в последствие ревность лам преодолела обыкновение и монголы начали строить настоящие храмы или капища (*дацан*) и монастыри (*кид*) для жилища лам» [Игумнов 1819, вып. 6: 72]. Еще один раз слово *дацан* встречается в переводе сочинения Ланганса «Об иноверцах, обитающих в восточной Сибири»[1]: «Посвящаемого в ламы по введении с установленными обрядами в кумирню (дацан) спрашивают: для чего он туда пришел?» [Ланганс 1824, вып. 1: 85]. Это сочинение датируется 1789 г., и, несмотря на то, что оно является переводным, данная дата может отмечать вхождение слова *дацан* в язык отечественной науки, а его перевод дает нам второй случай употребления его в русском тексте.

[1] Очевидно, имеется в виду труд Ф. И. Ланганса «Собрание сведений о начале и происхождении разных племен и иноверцев в Иркутской губернии обитающих, о преданиях между ними сохранившихся, о достопамятных происшествиях и о законе и обрядах их». Фрагменты его (без интересующих нас пассажей) были опубликованы в 1965 г. См.: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/Burjatia/XVIII/1780–1800/Langans_F_I/text.htm

Документы 1825–1865 гг., в которых отражалось бы слово *дацан*, нам пока недоступны. Однако лексема ***дацан*** появляется в описаниях путешественников по Байкальскому региону и по Монголии в 60-е гг. XIX в. Вот наиболее ранние примеры ее употребления: *На дороге из с. Тунки вверх по Иркуту до деревни Шинки (Шимки) попадается кумирня, в которой живет ширетуй и несколько лам.* ***Дацан*** *стоит того, чтобы о нем сказать несколько слов, потому что в нем, как мне кажется, встречается несколько образов, которых нет в других кумирнях, например, в Онинском* ***дацане****. Самая архитектура его чрезвычайно оригинальна, он имеет вид трехэтажной деревянной башни в китайском вкусе. Сам* ***дацан*** *чрезвычайно тесен, так что народ, вероятно, помещается на громадном крыльце и галереях. Внутри* ***дацана*** *далеко не видно той роскоши, которая встречается в других* ***дацанах,*** *бурханы очень невелики и их немного. На среднем месте помещается главный бурхан, он изображен стоя, держит в правой руке длинный желтый свиток, в левой большой цветок с зеленью* (Кропоткин П. Поездка в Окинский караул, 1867)[2]. *Их города не что иное, какъ скопление народа, преимущественно лам, вокруг дацанов, или монастырей, и носят название курэ. Во всей Монголии вы не найдете ни одного города, в котором не было бы большого* ***дацана*** *и не преобладало бы ламское население. К* ***дацану*** *с его ламским населением приселяются простые монголы, предлагая ему свои услуги и получая на то какое-нибудь вознаграждение* (Ровинский П. А. Мои странствования по Монголии, 1874). *Даже у нас в Забайкалье чуть ли не большинство* ***дацанов*** *— китайской архитектуры. Живопись и лепка въ храмах производятся по тибетским образцам; светская же живопись, которою обыкновенно расписывается деревянная обшивка внутри келий, по образцамъ китайским. В городе Кухухото мне удалось видеть покой гэгэна, которые только-что отделывались заново. Все стены и створки дверей были покрыты свежею живопи-*

[2] Примеры, приводимые ниже, выбраны из электронного собрания «Библиотека лексикографа». Они служат лингвистическими иллюстрациями к описываемому материалу и поэтому не требуют ссылок на источники, которые включались бы в библиографический аппарат работы.

сью, но были исполнены китайским живописцемъ по китайским стереотипам; все сцены и виды, изображенные тут, были заимствованы изъ китайской жизни, и ни одной картины, которая напомнила бы будущему жильцу, монгольскому монаху, его родныя степи и родной кочевой бытъ (Потанин Г. Н. Три народности в Восточной Азии, 1888). Важно, что многие из цитированных здесь авторов дают достаточно развернутую характеристику объекта, называемого *дацаном*.

Для первой четверти XX в. употребление слова *дацан* становится обычным и уже не требует комментариев: *В кумирнях, куда вход мирянам запрещен, молятся одни только ламы, которые, сидя калачиком на нарах, держат въ руках листки с молитвами и по известному сигналу главнаго ламы кумирни или* ***дацана****, читают все враз, иногда до 1000 человек, нараспев, вслух, ударяя при этом в ручные барабаны и колокольчики* (Имшенецкий Б. И. Монголия, 1915). *Во всех* ***дацанах*** *насчитывают до четырех тысяч монахов, хотя постоянно живущих из них в Даший-лхунбо едва-ли более двух с половиною тысяч. Главой монастыря является перерожденец банчэнь-эрдэни, который назначает но одному настоятелю в каждый* ***дацан*** *с пожизненною властью...* (Козлов П. К. Тибет и Далай-лама, 1920). *По отношению к учебной части, все духовенство монастыря распределяется по* ***дацанам****, коих прежде было семь, а ныне — только четыре, в трех из которых изучают богословские науки — цаннид, а в четвертом тантры* (Козлов П. К. Тибет и Далай-лама, 1920). *В стороне остался бурятский* ***дацан****, буддийский монастырь в долине р. Джиды* (Обручев В. А. От Кяхты до Кульджи, 1940).

Показательно, что пояснение слова «дацан» словами «кумирня» или буддийский монастырь оказывается желательным для пишущих на протяжении более чем целого столетия с 1820-х гг. до 1940-х гг. Причем такие глоссы или развернутые объяснения даются и в специальной литературе: *Главный храм (собор) называется* ***дацан****, малые — сумэ, но не редко и весь монастырь называется* ***дацаном*** *(как у нас в Забайкальской области) или сумэ. Хурул — собрание духовных лиц, а также служба, храм (Голстунский — ук. соч., стр. 6, 134–137, о. Иакинф — Записки о Монголии, ч. II, стр. 188–200, ср. Поздне-*

ев — Быт буддийских монастырей)[3] (Рязановский В. А. Монгольское право (преимущественно обычное), 1931).

Надо отметить, что в просветительской и педагогической литературе отмечаются довольно резкие высказывания по отношению к конфессионально ориентированным терминам. Ср.: *Сильно боимся, чтобы детям за эту статейку и действительно не пришлось попробовать субботок. В этом же отделе дети познакомятся со статьей архиепископа Нила — «**Дацаны**, или буддийские капища» (стр. 232)*[4]*, из которой они узнают, что такое **хонхо, дамора, Гонджур, Монджура** и т. п.* (Ушинский К. Д. Собр. соч., т. 5). *Великое дело, подумаешь, первоначальное чтение по системе гг. Филонова и Радонежского! Чего тут нет! …Они дают всякому все возможное: почти на каждой странице их книги вы найдете не только разные собственные имена, научные термины и технические понятия, доступные специалистам, но и разные иностранные слова, между которыми попали даже и китайские: «Цзын-юн-мынь, Шеу-хуан-дянь» и маньчжурские: «хонхо, дамара» (см. «**Дацаны** или буддийские капища»)* (Ушинский К. Д. Собр. соч., т. 3). Интересно, что цитируемый автор резко отрицательно относится к самой идее познакомить учащихся с терминологией и реалиями иных конфессий, хотя бы идея такого знакомства и принадлежала православному церковному иерарху.

Самая ранняя из известных нам фиксаций слова *хурул* в привычном нам значении «буддийский храм или монастырь у калмыков» — это книга Н. И. Страхова «Нынешнее состояние калмыцкого народа…»: Калмыцкие владельцы в прислугу и для доходов **хурулам (монастырям)** отдают в вечное владение целые хотоны… [Страхов 1810: 25].

[3] Ссылки В. А. Рязановского. — *А.Б.*

[4] Нил, архиепископ Ярославский. Буддизм, разсматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. СПб., 1858. В совершенно иной тональности выдержана рецензия на эту книгу у Н. А. Добролюбова: Добролюбов Н. А. Буддизм, его догматы, история и литература Часть первая. Общее обозрение. Сочинение В. Васильева, профессора китайского языка при императорском С.-Петербургском университете. СПб., 1857. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. Сочинение Нила, архиепископа ярославского. СПб., 1858 // Добролюбов Н. А. Собрание сочинений в 9 томах. Т. 3. С. 399–412.

Если анализировать описания путешественников, то кажется, что лексема ***хурул*** входит в русский язык и фиксируется источниками почти одновременно или может быть даже ранее лексемы ***дацан***, и при этом первоначально в ином значении «процедура богослужения», более близком тому, которое имеет сходное слово в языке–источнике. Примеры: *Затем в одной из палаток начался* ***хурул*** *(буддийское богослужение). По горам раздавались звуки священных труб и раковин; собравшиеся толпы молились* (Роборовский В. И. Путешествие в Восточный Тянь-Шань и в Нань-Шань, 1895). *Перед этим портретом и саблями в юрте ежедневно служится* ***хурул*** *несколькими ламами, ездящими с этими ордосскими чиновниками* (Роборовский В. И. Там же).

Слово *хурул* в значении «буддийский храм у калмыков, буддийский храм в калмыцких кочевьях» отмечается в самом начале XX в. в художественной литературе — в тех произведениях, действие которых происходит в местах, где живут калмыки: *— Здорово, бачка! Не видал старой калмычки? Лошадь прибегла к кибитке, а ее нет... — В* ***хурул*** *ездила* (Серафимович А. Степные люди, 1902).

Нет ничего удивительного в том, что слово *хурул* как название буддийского храма у калмыков встречается и в поэзии начала XX в. у того автора, для которого знание калмыцкой культуры и пристрастие к ней являются ожидаемыми: *Темнеет степь; вдали* ***хурул*** */ Чернеет темной своей кровлей, / И город спит, и мир заснул, / Устав разгулом и торговлей* (Хлебников В. Хаджи-Тархан, 1913). И вместе с тем трудно объяснить единичное появление слова *хурул* в описаниях путешествий П. К. Козлова, из которых мы выбирали примеры на употребление лексемы *дацан*, ср.: *Миновав кумирню Оботэн-****хурул****, мы расположились на ночлег в 3 км от нее, у пресного источника Убур-булак, откуда было видно высокое обо, обставленное целым кольцом меньших по величине обо* (Козлов П. К. Путешествие в Монголию, 1926). Связывая разные употребления слова *хурул* у разных авторов, можно думать, что название кумирни, которая обычно называлась *дацаном*, было услышано путешественником от ойратов.

Довольно интересно то, что если слово *дацан* как название буддийского храма или храмового комплекса встречается и в XX в. в основном у путешественников и исследователей буддизма, то слово *хурул* становится широко употребительным в художественной литературе о калмыках. При этом литераторы, принадлежащие к разным направлениям и стоящие на разных идеологических платформах, демонстрируют равное внимание и равно высокую степень знания основ буддийской службы. Приведем примеры: *13 августа Государь Император Александр II принимал различных представителей войска и посетил нарочно поставленный на время в Новочеркасске Калмыцкий* ***хурул****, где калмыцкие священники приветствовали Государя дикими, но стройными звуками своеобразной духовной музыки* (Краснов П. Н. Картины былого Тихого Дона, 1909). — *Ага, вот. Вы над нашей верой смеялись.* ***Хурул****, мол, — пустяки, наши* ***гелюны*** *и* ***манжики*** *вам как на театре казались, а мы своего бога не забыли. И теперь, скажи, где правда? Куда моим-то шести идти? За кого? Тоже искать, кто сильнее будет? Ах, как в степи живу, никогда того в степи не было, и не перенесет этого степь! (****Хурул*** *— калмыцкий буддийский храм.* ***Манжик*** *— священнослужитель, соответствующий православному дьякону,* ***гелюн*** *— буддийский священник*)[5] (Краснов П. Н. Степь, 1918).

Навстречу идущему ***гелюну из хурула*** *выходит другой, держа в руках просверленную раковину, обвитую тоже разноцветными лентами, — словно ковер ярких горных цветов, перед глазами переливалось и сверкало на солнце это многоцветье шелков и росписи, золота и серебра.* ***Гелюн****, вышедший из* ***хурула****, поднес раковину к губам и издал свист, сперва слабый, потом сильнее, — оглушительней, крещендо, — и под звуки острой, пронизывающей трели выходит медленно, важно, мелкими шажками по ковру шествие* ***гелюнов*** *по два в ряд. На них китайские короткие юбки, сафьяновые сапожки, высокие головные уборы, начинается обрядовая музыка, — трубы, тромбоны, литавры, барабаны. Острые и отрывистые звуки как бы вызывают и вызывают людей, и вот, по их зову, по три человека в ряд, выходят из*

[5] Глоссы автора. — *А.Б.*

кибиток калмыки и склоняются перед ***хурулом*** (Шагинян М. Первая Всероссийская (Семья Ульяновых 2), 1982). *Газеты задолго описывали предполагаемое зрелище, особенно богослужение, — настоящее, в настоящем* ***хуруле****, исполнителями духовных обрядов «гелюнами» и помощниками их, «гецуль» и «манжик»* (Шагинян М. Там же).

В современной научной литературе и в художественной литературе употребление слов *дацан* и *хурул* распределяется по тому, какой народ — буряты или калмыки — является предметом описания. В региональных вариантах русского языка употребляются те слова, которые характерны для языка, контактирующего с русским языком — в русском языке в Бурятии обычным является слово *дацан*, в русском языке в Калмыкии — *хурул*: слово дацан используется тогда, когда речь идет о буддийских храмах и монастырях Бурятии, Монголии и Тибета.

Ступа и субурган

Названия буддийских культовых сооружений, служащих предметом почитания и поклонения, но не связанных с обрядами богослужения — ***ступа*** и ***субурган*** — имеют собственную достаточно интересную историю, хотя она и не является достаточно древней. Складывается впечатление, что эти слова появились в русских текстах, посвященных тем странам, где распространен буддизм, только в последней четверти XIX в. Значения этих терминов в узусе конца XIX – первой половины XX в. достаточно близки и часто один из этих терминов поясняет другой или является синонимом к нему. Одинаковыми являются и переносные значения этих слов «модель сооружения, служащая в роли культового предмета».

Вот один из первых примеров употребления термина ступа: *На вершине стоит знаменитый и древнейший храм долины. Около четырехсотъ ступеней, по крутому склону холма, ведут к нему; по сторонам, во всю дорогу виднеются часовни, храмы,* ***ступы*** (Минаев И. П. В Непале, 1875).

Примеры, указывающие на внешнее сходство *субурганов* и *ступ*, на происхождение последних от первых и на сходство значений этих

слов, в русских научных текстах весьма многочисленны. Ср.: *Помимо литых изображений, у главной, т. е. северной стены храма, поставляются еще бронзовые фигуры* ***субурганов****, обыкновенно называемых у нас пирамидами.* ***Субурганы*** *суть собственно не что иное, как миниатюрное изображение древних индийских* ***ступ****. По сказаниям буддистов, устройство* ***субурганов****, как памятников замечательнейших священных событий, начато было в Индии еще при жизни Шагэмуния будды; впоследствии* ***субурганы*** *воздвигались там не только на местах замечательных событий, но служили еще гробницами для лам, известных святостью своей жизни и своими подвигами на благо буддийской веры* (Роборовский В. И. Путешествие в Восточный Тянь-Шань и Нань-Шань, 1895).

Многие примеры употребления слов ***субурган*** и ***ступа*** содержат важные этнографические наблюдения и комментарии: «*Когда подъезжаешь к монастырю», пишет там же Г. Ц. Цыбиков, «то первыми бросаются в глаза пять золотокровельных храмов, стоящих по одной линии с востока на запад. Они почти одной фирмы и содержат в себе* ***субурганы*** *— надгробия пяти банчень-ринбочэ или банчень-эрдэни. Стены этих зданий сложены из каменных плит и окрашены в коричневый цвет, крыши в китайском стиле из золоченых листов красной меди. Они строились в разное время с востока на запад, так что могила первого банчэня находится на восточном краю, а пятого — на западном...* (Козлов П. К. Тибет и Далай-лама, 1920). *После того, как труп сгорит и жертвенный костер погаснет, родственники покойника тщательно собирают пепел, золу и пережженные кости умершего и отвозят или относят их домой, где, измельчив в порошок и смешав с глиной, делают «цаца», или небольшие конусы в виде* ***субурганов****. Последние складываются где-нибудь в пещере, в углублениях скал, подле мэньдонов; впрочем, для цаца иногда строят и специальные деревянные или каменные чортэны. На том же месте, где умер дзачюкавасец и где он был сожжен, складывают мани — каменные плиты, исписанные мистическими формулами и сложенные одна на другую в большем или меньшем количестве. Кроме мани высекаются и изображения буддийских божеств, раскра-*

шиваемых в красный, желтый и белый цвета, хранимых среди тех же мани или обширных мэньдонов. Независимо от этого, в память покойников, и богатые и бедные дзачюкавасцы устраивают так называемый «сэтэр», то есть посвящение богу большего или меньшего числа баранов (Козлов П. К. Монголия и Кам, 1906). *Сейчас, когда пишу, мне доставили отличнейшую старинную усыпальницу-**субурган**, с массой приложений и дат, я приобрел ее за 90 рублей. По-моему, один из самых интересных в коллекции старинных предметов*[6] (Козлов П. К. Письма С. Ф. Ольденбургу, 1908).

По многим примерам для термина ***субурган*** устанавливается значение «погребальное сооружение, намогильное сооружение», а также «модель намогильного строения, размещаемая на месте захоронения умершего». Показательно, что в подобных контекстах термин ***ступа*** употребляется в очень редких случаях и то, видимо, для пояснения термина ***субурган***. Примеры: *Прибыв на место, строгий принц немедленно приступил к расследованию дела, из которого убедился, что главными виновниками беспорядков являются известные восемь гэгэнов... Принц обратился к перерожденцам с следующей речью: «Вы, гэгэны, все знаете — что было, что есть и даже что будет; скажите же мне, когда вы должны умереть? Испуганные и понявшие свою тяжелую участь гэгэны ответили: «Завтра!»... «Нет, — решительно произнес принц, — сегодня!» и велел тотчас отрубить несчастным головы. На месте казни гэгэнов ламы и поставили эти восемь **субурганов**, или надгробных памятников..., по преданию построенный на месте спрятанного в землю последа ребенка, а впоследствии знаменитого реформатора буддизма Цзонхавы, Гумбум тщательно бережет своего рода музейные предметы, как-то: одеяния далай-ламы, банчэн-эрдэни, Цзонхавы, кроме того, телегу банчэн-эрдэни, шапку реформатора и седло богдохана с трепещущимся у передней луки драконом* (Козлов П. К. Русский путешественник в Центральной Азии, 1911). *Могильные холмы украшены деревянными моделями **субурганов**, а на оградах висят писаные изображения бо-*

[6] Зд. речь идет о модели субургана, домашнем культовом предмете. — *А. Б.*

жеств: Будды, Дархэ и Цзонхавы (Козлов П. К. Северная Монголия, 1928). *Верстах в трех к юго-западу от Сайн-ноин-курэ запрятана в складке высот усыпальница гэгэнов, ярко блестящая издали белыми* ***субурганами****. С севера и юга монастырь украшен старинными и новыми* ***субурганами****. Перед северным одиноким, самым нарядным* ***субурганом*** *устроен одинокий деревянный помост для совершения молящимися так называемых растяжных поклонов. Старшим гэгэном-перерожденцем или хубилганом монастыря является брат покойного председателя Совета министров Монголии, Сайн-ноин-хана, прах которого покоится в особой, очень нарядной часовне, расположенной на восточной окраине монастырских построек, на его собственном родовом участке, рядом с ханским белым храмом тибетской архитектуры* (Козлов П. К. Северная Монголия, 1928). *В одну из своих поездок вверх по Толе, на Терельджу, С. А. Кондратьев познакомился с местным бурятом, показавшим ему древнюю пещеру с* ***субурганом****, а в другом месте — каменную фигуру, которую впоследствии, по описанию в Ученом комитете МНР, датировали VII веком нашей эры* (Козлов П. К. Путешествие в Монголию, 1926). *По внешнему виду Хошун-хит довольно богатый, красивый монастырь с целым рядом белых* ***субурганов****-надгробий {Субурганы — преемники древних индийских «ступ» и «чайтья»}. По сказаниям буддистов, устройство* ***субурганов*** *как памятников замечательнейших священных событий начато было в Индии еще при жизни будды Шакьямуни; впоследствии* ***субурганы*** *воздвигались там не только на местах замечательных событий, но служили еще гробницами для лам, известных святостью своей жизни и своими подвигами на благо буддийской веры* (Козлов П. К. Монголия и Амдо…, 1923). *Главной святыней монастыря, без сомнения, признается так называемый «сэрдон-чэмо» золотое надгробие или золотая* ***ступа*** *—* ***субурган*** *с прахом великого Цзонхавы.* ***Субурган*** *находится в лучшем из здешних зданий, окрашенном в коричневый цвет с небольшой золоченой крышей* (Козлов П. К. Тибет и Далай-Лама, 1920).

Только в сочинениях С. Ф. Ольденбурга мы находим термин *ступа* во вполне определенном значении погребального сооруже-

ния — и это объяснимо, поскольку другие путешественники указывают на происхождение монгольских субурганов от индийских ступ, а С. Ф. Ольденбург пишет об Индии и Цейлоне: *Древнейшие пока найденные буддийские памятники относятся к III и II вв. до н. э. Памятники эти можно разделить на следующие семь групп: 1)* ***Ступы****, поминальные памятники, состоявшие из земляной насыпи в форме полушария на круглом или квадратном основании, облицованной кирпичом или камнем, с надстройкой, увенчанной столбом с нанизанными на нем каменными зонтами-дисками. Внутри* ***ступы*** *были заключены сосуды с остатками после сожжения трупа известного буддийского учителя вместе с разными предметами поминального и религиозного характера или вообще другие реликвии. На острове Цейлоне* ***ступы*** *получили название дагоба, сокращенное — дату-гарба, т. е. «вместилище для реликвий»* (Ольденбург С. Ф. Четыре периода истории буддийского искусства, 1934). То же самое при связи содержания с Индией как локусом и ранним периодом в истории буддизма мы видим у позднейших авторов: *Над останками Гаутамы, рассеянными по всей стране, вырастают* ***ступы-курганы****, зримые свидетельства пребывания Татхагаты среди людей. Толпы паломников устремляются к этим новым святым местам. Они благоговейно склоняются перед ковчегом с костями Будды, молятся у старого развесистого «древа просветления», они счастливы посетить места, где родился Гаутама, где совершился его переход в Нирвану* (Мень А. История религии. Т. 3).

Слова ***субурган*** и ***ступа*** используются не только при описании путешествий, но и при характеристике исследовательских, в частности, археологических работ. Здесь прекрасной иллюстрацией станут примеры, рассказывающие об открытии субургана в Хара-Хото П. К. Козловым: *Затем дошла очередь и до «знаменитого»* ***субургана****, который и поглотил почти все наше внимание и остальное время. Мы все удивились, в какой хорошей сохранности оказались в нем книги, иконопись и многое другое. Некоторые предметы, освобожденные от многовековой пыли, выглядят совершенно свежими, чистыми, цельными. Какие превосходные есть иконописные бурханы, какое*

высокое художество; Цзонхава, конечно, отсутствует, изображения реформатора буддизма не имеется; значит, все бурханы имеют большую давность (Козлов П. К. Письма С. Ф. Ольденбургу, 1909). *Любопытно то обстоятельство, что город, по-видимому, китайский, с другой же стороны присутствие многих* ***субурганов****, многих общежитий ламайских, нахождение иконописей, бурханов с тибетскими письменами и пр. говорит о другом!? .... Интересно также, что рукописи главным образом китайские. Копаясь в одном из* ***субурганов****, мы наткнулись на сокровище, где все письмена сохранились удивительно хорошо* (Козлов П. К. Письма С. Ф. Ольденбургу, 1908). *Среди многих статуй в* ***субургане*** *выделялась одна с двумя головами Будды. Пантеон хара-хотоского собрания вообще велик: из будд мы имеем «Алмазнопрестольного», «Владыку врачевания», «Будду, вращающего колесо закона», «Будду учащего», «Будду созерцающего», стоящего Будду и многих других. Композиция образов та же, что и в современной тибетской живописи* (Козлов П. К. Северная Монголия, 1928).

Слова ***ступа*** и ***субурган*** в первой четверти XX в. входят в язык русской художественной литературы и продолжают использоваться в описаниях путешествий. Примеры: *А надо всей этой прекрасной картиной шумной человеческой жизни, над великим множеством домов и базаров, высятся золотые кровли и золотые острия монастырских дворцов,* ***ступ*** *и пагод...* (Бунин И. Город царя царей, 1924). *И потому так радостно, что именно такой, наш родной русский человек, уже сорок лет созидающий на многочисленных полях культуры и искусства, столь достойно почетен в Америке путем создания ему еще при жизни грандиозного памятника — завершенного белою тибетскою «****ступой****» знания — храма, названного Мастер Билдинг, то есть Дом Учителя* (Гребенщиков Г. Очерки, этюды, сказания, 1963). Эти лексические единицы продолжают использоваться и в описаниях путешествий: ***Субурганы*** *— преемники древних индийских «ступ» и «чайтья»; в Индии они сооружались на местах замечательных событий, а также служили гробницами лам.* ***Субурганы*** *монголов буддистов имеют различную форму и величину, но в основном всегда*

состоят из трех частей (рис. 5): пьедестала, главной части в виде плоского шара или митры, называемой «бумба», и шпица, увенчанного изображениями луны, солнца и пламенеющего огня премудрости — «нада». В лучших ***субурганах*** *шпиц украшен тринадцатью металлическими кольцами.* ***Субурганы*** *воздвигаются обычно возле храмов (кумирен), но иногда и уединенно порознь и группами в степи. Ламы, т. е. буддийские монахи, населявшие монастыри (дацаны) Монголии, посвящали себя с отрочества служению Будды, изучению богословских трудов, написанных на тибетском языке, и благочестивым созерцаниям* (Обручев В. А. От Кяхты до Кульджи, 1940). *Когда мы подошли ближе, оказалось, что второй этаж по площади меньше нижнего, отступает уступом назад. Отверстия, которые издали казались окнами, представляли просто глубокие ниши, в которых уцелела часть штукатурки и остатки статуй буддийских божеств. Но ни с одной стороны не было входа внутрь здания и приходилось думать, что это здание — сплошная масса сырого кирпича, воздвигнутая ради этих ниш для статуй богов. Профессор объяснил нам, что в Индии, где много буддийских храмов, такие сооружения называются «****ступа****», хотя некоторые из них внутри стен содержат большую статую Будды. Вне городских стен, с восточной стороны, мы увидели несколько лучше сохранившиеся сооружения, при виде которых Лобсын воскликнул: «Это* ***субурганы****, такие же, как в наших монастырях!»* (Обручев В. А. В дебрях Центральной Азии, 1950). *Я перевел профессору эти слова, и тот сказал, что индийская* ***ступа*** *представляет то же, что* ***субурган*** *у монголов, и является или надмогильным памятником или сооружением для установки статуй божеств и каких-нибудь реликвий. Эти субурганы состояли из квадратного основания в 6 футов высоты, увенчанного плоским куполом такой же высоты* (Обручев В. А. Там же). *Пятый храм был замечателен толстыми четырехгранными колоннами в 10–12 метров высоты, красного цвета под лаком. Шестой представлял огромный* ***субурган*** *с храмом внутри* (Обручев В. А. Григорий Николаевич Потанин, 1916). *Ведь буддисты нередко замуровывают рукописи, статуэтки, иконы в свои религиозные сооружения* ***субурганы****, которые*

воздвигаются возле храмов в виде своеобразных памятников по нескольку в ряд. Может быть, стеклянная фигура представляла собой такой портативный ***субурган****, привезенный из Лхасы в подарок этому монастырю, и только песок, переносимый ветром, истер, изуродовал первоначальную правильную форму памятника?* (Обручев В. А. Загадочная находка, 1947).

Термины *субурган* и *ступа* из описаний путешествий являются принадлежностью современного научного дискурса, религиозно-философская часть которого смыкается с современным узусом гуманитарной науки: *Впоследствии в честь становившихся легендарными деятелей раннего буддизма на местах их захоронения буддистами-мирянами возводились надмогильные сооружения, памятники-****ступы*** *(куполообразные строения-склепы с наглухо замурованным входом). Вокруг этих* ***ступ*** *сооружались различные строения. Так возникали монастыри* (Васильев Л. С. История религий Востока, 1983). *Одно из крупнейших сооружений в мире, он возвышается над окружающей местностью подобно величественной пирамиде. Нижние шесть его террас образуют четырехугольники, следующие три — окружности, и все это завершается* ***ступой****. Если смотреть на него сверху, храм напоминает мандалу, упомянутую выше священную модель космоса в буддизме. Как* ***мандала*** *используется при посвящении в высшие состояния сознания, так и восхождение в высшие сферы символизирует архитектура Борободура* (Кабо В. Вечное настоящее, 2004). *Правила и учения о достижении совершенства (нирваны), по утверждению самих йогов (стало быть, нам нужно поверить), пришли в человеческий мир в готовом виде из мира дакинь (небесных дев), или из Шамбалы, или непосредственно преподаны самим Буддой около* ***ступы*** *Балдан-Брайван* (Дандарон Б. Письма о буддийской этике, 1974).

Оба термина — ***ступа*** и ***субурган*** — встречаются в научно-популярной географической и в художественной литературе: *В Галдане все сияло золотом — кровля дворца, трон Цзонкавы, знак, начертанный на скале.* ***Субурган (памятник-ступа)*** *был закован в броню из чистого золота. Неисчислимые богатства были сосредоточены в*

монастыре Брабун (Марков С. Н. Обманутые скитальцы, 1979). *Оттуда Цыбиков и принес золоченого идола Цзонхавы и поставил его вместе с другими приобретениями — хрустальной чернильницей и **ступой — субурганом** из желтой индийской меди — на свой рабочий стол в Лхасе. Ступа субурган хранится в Урдо-Аге, в доме Лхамы Норбоевны* (Марков С. Н. Вечные следы, 1973). *Внутри дома, из которого начал свое странствие в Тибет Гонбожаб Цыбиков, я вижу предметы тибетского искусства, вывезенные Цыбиковым из Лхасы. В углу стоит большой стеклянный ящик, похожий на аквариум, в красной узорчатой раме. В нем светится золоченое изображение основоположника ламаизма Дзонкавы, стоит **ступа–субурган** из желтой меди, высится изваяние четырехрукого Будды Арьябало* (Марков С. Н. Обманутые скитальцы, 1979). Показательно, что в повествованиях, действие которых происходит в Индии, встречается только термин ***ступа***: *Маленькая деревушка Санчи, близ Бхильвы, когда-то столица Восточной Мальвы, сохранила полусферический буддийский храм — **ступу** двухтысячелетней давности* (Ефремов И. А. Лезвие бритвы, 1963). *Правда, в последние годы торгоуты от сокровища отступились. Несколько лет назад они выкопали глубокий ров и уже добрались было до клада у большого **субургана (каменной ступы)**, но оттуда выползли две змеи, духи погибших жен, и изгнали кладоискателей* (Можейко И. Загадка 1185 года, 2003).

Слова ***субурган*** и ***ступа*** используются также в специальных текстах периодических изданий: *На следующее утро Далай-лама посетил Иволгинский дацан, а также Институт буддизма — недавно созданное высшее учебное заведение при ЦДУБ. 24-го сентября Он вылетел в Харашибирь — родину А. Доржиева, где после небольшой религиозной церемонии выступил с краткой речью, в которой подтвердил свое намерение возвести здесь большую **ступу** в честь Доржиева вместо 4-метрового **субургана**, построенного местными жителями, и посоветовал учредить в поселке общеобразовательную школу им. А. Доржиева* (Буддизм России 1992, 4).

Слова ***дацан*** и ***хурул***, являющиеся местными названиями буддийских храмов в Бурятии и Калмыкии, соответственно и также

использующихся в исследованиях по буддизму бурят и калмыков, показывают нам пример региональных различий в русском языке, которые в составе научной терминологии превратились в предметно и этнически дифференцированные названия буддийских храмов. Слова *субурган* и *ступа,* хотя и различаются по значению, но в своей истории оказались настолько тесно связанными друг с другом, что в течение длительного времени использовались как синонимы, а региональная дифференциация в их употреблении (в частности, использование слова *ступа* востоковедами-индологами) прослеживается с трудом. Как представляется, в современном русскоязычном узусе лексема *субурган* относится к сфере научной терминологии, в то время как слово *ступа* одновременно является научным термином и выглядит как элемент регионального обиходного русского языка. Кроме того, в местах, где традиционно проживают в России буддисты, собственно *субурганы* почти не сохранились, в то время как *ступы* весьма активно строятся и обретают статус культовых объектов.

Сокращения

СОРЯ — Словарь обиходного русского языка Московской Руси XVI–XVII вв. Вып. 1–5. М.: Наука, 2004– .

СлРЯ XI–XVII — Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 1–28. М.: Наука, 1974– .

Фасмер — Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 1–4. М.: Прогресс, 1964–1972.

Литература

Будажапова Л. Б. Буддийские термины в современном бурятском языке. Автореф. дис. … канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2000.

Бурыкин А. А. Калмыцкие слова, южнорусская региональная лексика и калмыцко-русское двуязычие как средства создания этнического и регионального колорита в русскоязычной калмыцкой литературе (на материале творчества С. Балыкова) // Русская речь в инонациональном окружении. Вып. III. Элиста: КГУ, 2006. С. 109–130.

Бурыкин А. А. О создании электронной библиотеки для исследований в области русской лексикологии и лексикографии «Библиотека лексикографа» // Современные информационные технологии и письменное насле-

дие: от древних текстов к электронным библиотекам. El'Maniscript–08. Материалы Международной научной конференции. Казань: Изд-во КГУ, 2008. С. 52–55.

Бурыкин А. А. Электронная библиотека для исследований в области русской лексикологии и лексикографии: опыт работы, перспективы пополнения, возможности использования // Информационные технологии и письменное наследие. El'Manuscript–10. Материалы Международной научной конференций. Уфа; Ижевск, 2010. С. 36–41.

Игумнов А. В. Обозрение Монголии // Сибирский вестник, 1819. Вып. 5–6.

Ланганс Ф. Буряты или братские // Сибирский вестник, 1824. Вып. 1–2.

Олядыкова Л. Б. Язык и религия: буддийские термины в русском переводе произведений Давида Кугультинова // Научная мысль Кавказа. Приложение. Ростов-на-Дону: Изд-во Сев.-Кавказ. науч. центра высш. школы, 2004. № 8 (62). С. 147–151.

Олядыкова Л. Б. «И хоть во всем я — атеист...»: Буддийский мир в поэзии Давида Кугультинова (теонимы) // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. Ростов-на-Дону, 2004. № 4. С. 115–121.

Олядыкова Л. Б. Безэквивалентная лексика и фразеология в поэтической картине мира Давида Кугультинова (на материале произведений в русском переводе). Элиста: Джангар, 2007.

Страхов Н. И. Нынешнее состояние калмыцкого народа с присовокуплением калмыцких законов и судопроизводства… СПб., 1810.



К ВОПРОСУ О ТИПОЛОГИИ БУДДИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ КАЛМЫКОВ*

Л. В. Намруева

В настоящее время институт религии реализует себя как генератор духовности и гуманизма, этических и эстетических установок. Исследователи отмечают, что в общественном сознании религиозность становится значимой составляющей в комплексе духовных ценностей, наряду с жизнелюбием, позитивным общением, патриотизмом как гражданской, экосоциальной ответственностью, а также индивидуализмом, как проявлением ответственного саморазвития [Синелина 2009: 90]. Религия упрочивает свои позиции как ретранслятор традиций, национальной культуры, ее компенсаторная функция еще более усиливается, так как она способствует сохранению в обществе стабильности. На наш взгляд, сегодня в Республике Калмыкия растет понимание и заинтересованность в том, чтобы религия, наряду с другими социальными институтами, взяла на себя роль механизма культурной регуляции, с тем, чтобы избежать радикализма, характерного для соседних регионов.

В большинстве современных исследований религии и религиозности подробно представлены две характеристики религиозности — верования и практики, измерителями которых являются такие показатели как вера в Бога, самоидентификация себя с определенной конфессией, а также принятие ее доктрин, и исполнение религиозных предписаний, в том числе частота молитв, посещение храмов и

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории ОИФН РАН «Нация и государство в мировой истории» (проект КИГИ РАН «Этнокультурная политика в мультиэтничном регионе РФ: конструирование этничности»).

священных мест, соблюдение поста и пр. Наряду с проблемой выбора шкал и индикаторов измерения религиозности в последнее время возникает и проблема соответствия традиционного, «классического» понимания религиозности последним тенденциям в изменениях социальной действительности, а также сознания, поведения и мотиваций человека относительно религии. «Классический» подход предполагает, что религиозный человек помимо того, что верит в Бога, обязательно принадлежит к определенной конфессии, молится, ходит в храм, совершает и /или участвует в религиозных обрядах / таинствах / ритуалах, читает духовную литературу, является членом религиозной общины, ведет определенный образ жизни, придерживается определенного комплекса взглядов [Лебедев 2010: 88]. Социологи религии отмечают, что долгое время «классическая» концепция религиозности соответствовала социокультурной ситуации и давала адекватные оценки социальной действительности. Однако с определенного момента (в России — с конца 1980-х – начала 1990-х гг.) сама объективная ситуация начинает меняться. Во-первых, культура теряет свою антирелигиозную направленность. Борьба с религией утратила свою актуальность. Во-вторых, религиозность обрела новые характеристики. Религиозность традиционного общества предполагала массовую религиозную идентичность (это гарантировала традиция), теперь же сами субъекты становятся активными, они рефлексируют, и именно они являются носителями религиозных взглядов и ценностей [Гузельбаева 2012: 4670].

Таким образом, методологические принципы, составлявшие основу «классической» концепции религиозности (традиционной религиозности) следует пересмотреть, потому что она недостаточно полно описывает современную ситуацию и не может делать прогнозы относительно ее развития. По мнению Г. Я. Гузельбаевой, «новая концепция изучения религиозности не предполагает отказа от классических показателей — внешние проявления остаются значимыми признаками религиозного поведения, однако они перестают играть определяющую роль в понимании религиозности. Эти признаки не являются постоянной величиной, потому что часто они усвоены не столько в

процессе первичной социализации, сколько вторичной, и, следовательно, процесс их усвоения и интернализации может растягиваться на долгие годы, при том, что нет понятия о норме, нет обязательного для всех индивидов перечня признаков религиозности. Кроме того, традиционные показатели ничего не говорят о мотивации человека в его обращении к вере и религии, о ее силе и качественных характеристиках [Гузельбаева 2012: 4671]. Как видим, акцент смещается с внешних показателей и индикаторов на внутреннюю направленность сознания.

С. Д. Лебедев в своей статье отмечает, что религиозность в период позднего модерна обязательно включает в себя рефлексивный момент. Поэтому важными показателями являются религиозная и конфессиональная идентичность человека. Основной критерий религиозности — внутренняя установка, вера, религиозная направленность сознания [Лебедев 2010: 91].

Далее, рассматривая типологию буддийской идентичности современных калмыков, остановимся на ее внешних и внутренних индикаторах. Наш анализ базируется на разработках С. В. Рыжовой (ИС РАН). Следует подчеркнуть, что подобная попытка в отношении буддистов Республики Калмыкия осуществляется впервые. Калмыки являются одним из трех российских этносов (наряду с бурятами и тувинцами), исповедующих буддизм, который оказывает мощное влияние на процессы возрождения этнокультурных ценностей и выступает как важнейший фактор консолидации, сохранения и дальнейшего развития калмыцкого этноса [Намруева 2012: 134].

В анализе современной православной идентичности С. В. Рыжова использует определение «двухслойная (культурная и религиозная)». На наш взгляд, в силу универсальности этой характеристики, ее можно применять и в отношении приверженцев других конфессий. Мы разделяем мнение С. В. Рыжовой, что идентичность может развиваться вовне, в сторону коммуникаций с обществом, и внутрь — в сторону обретения индивидуального мистического опыта [Рыжова 2011: 179]. Как между культурным и религиозным слоями православной идентичности, так и между этими слоями буддийской идентич-

ности не существует границ. Культурные характеристики (например, празднование религиозных праздников) выступают внешней оболочкой, соприкасающейся с «большим» социумом, а собственно религиозная составляющая (в узком смысле слова) образует сакральное ядро конфессиональной идентичности.

Отталкиваясь от идеи взаимодополнительности и взаимосвязи двух слоев конфессиональной идентичности и противопоставляя категории опыта и коммуникации, Рыжова выделяет четыре типа современной православной идентичности, которые репрезентируют себя в современном российском социальном пространстве [Рыжова 2011: 180]. Попытаемся применить ее типологию в отношении идентичности буддистов Калмыкии.

Первый тип можно определить как внеинституциональная буддийская идентичность; ее обладатели — стихийно верующие, не приобщенные к деятельности буддийской общины. Их главное отличие (в нашей классификации) — отказ или уход от институализации. В основе подобного ухода могут лежать разнообразные причины, не позволяющие человеку преодолеть «институциональный барьер».

Второй тип — групповая по форме буддийская идентичность, которая складывается в результате социализации в буддийском социуме через приобщение к нормам вероисповедания, жизни и поведения. Благодаря своим институциональным рамкам она существенно поддерживает чувство психологической безопасности, давая возможность реализоваться многим социальным и экзистенциональным потребностям человека.

Третий тип — это индивидуально-личностная буддийская идентичность. Она складывается в результате личного общения буддиста с Учителем, ламой, вовлекает его в пространство буддийского учения и содержит крупицы индивидуального опыта, представленного в буддийской литературе и слагаемого собственными попытками следования принципам Будды, в основе которой «легитимное» и освященное учением самоограничение.

Четвертый тип — социально-личностная буддийская идентичность, которая, в отличие от предыдущей, нацелена на деятельност-

ное преобразование мира. Ее отличительная черта — открытость к любому социальному взаимодействию, принятие мира в его многообразии. Она формируется в том случае, если буддист нашел для себя «социальное измерение духовной жизни», личный путь деятельностного социального участия в современном мире. Если индивидуально-личностная идентичность черпает силы в этике монашеского служения, то социально-личностная идентичность остро нуждается в «мирянской» социальной этике буддийского участия, ориентированной на современный мир, в разработке которой, по оценкам экспертов, присутствует явный дефицит [Рыжова 2011: 182].

Проиллюстрируем данную типологию результатами эмпирических исследований, проведенных отделом социально-политических и экологических исследований Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН в 2010 и 2013 гг. В первом исследовании было опрошено 318 человек. Из них мужчины составили 40 % от выборочной совокупности, женщины — 60 %. Респонденты-калмыки составили 61,0 %. Во втором массовом опросе приняли участие 407 человек. Из них мужчины составили 47 %, женщины — 53 %. Респондентов-калмыков было опрошено 56,8 %.

Вопрос, определявший проявление религиозности, позволяет диагностировать религиозную составляющую, соответственно и тип буддийской идентичности. На наш взгляд, у 6,5 % респондентов, выполняющих все религиозные предписания, и 5,6 % опрошенных, читающих религиозную литературу, выражена индивидуально-личностная буддийская идентичность. Они вовлечены в пространство деятельности буддийского хурула и имеют индивидуальный опыт следования принципам Будды.

Около половины опрошенных калмыков (45 %), посещающих религиозные службы, демонстрируют групповую по форме буддийскую идентичность. Они, безусловно, в разной степени социализированы в буддийском социуме, который обеспечивая им психологическую защиту, способствует при этом реализации их потребностей к самосовершенствованию.

Часть респондентов (28,6 %), кто не молится, но внутренне счи-

тает себя религиозным человеком, имеет внеинституциональную буддийскую идентичность, так как они не приобщены к деятельности буддийской общины. Эти опрашиваемые отказываются или уходят от институализации своей конфессиональной идентичности по разным причинам (занятость, отсутствие мотивации институализироваться, следование принципу, что храм должен быть в душе человека и т. д.).

К сожалению, рассматриваемый вопрос не позволяет определить четвертый тип — социально-личностную буддийскую идентичность, которая востребована в современных условиях. Буддист, деятельностно участвующий в реальной жизни, является весьма востребованной личностью, в которой остро нуждается окружающий социальный мир, глубоко трансформировавшийся. Вследствие этих трансформаций произошли изменения социального самочувствия, иерархии ценностей населения, что, в свою очередь, привело к дисфункции социальных институтов, вызвало напряженность в этнических и конфессиональных отношениях. Буддисты, имеющие социально-личностную буддийскую идентичность, по мнению исследователей, необходимы, чтобы противостоять «распространению индивидуализма, гедонизма, вседозволенности», вызвавших в обществе аномию, преодоление которой растянулось на долгие годы с огромными людскими, культурными потерями [Рахимова 2012: 4790]. Буддисты, имеющие социально-личностную буддийскую идентичность, на наш взгляд, нужны социуму для усвоения «новых» забытых норм в сложный период «безнормных»лет.

Ниже представлены данные проводившегося опроса (см.: Таблица 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос «Если Вы верующий человек, в чем проявляется ваша религиозность?» (Опрос 2013 г.)

№	Варианты ответов	Калмыки (%)
1	Посещаю религиозные службы	45,5

2	Читаю религиозную литературу	5,6
3	Выполняю все религиозные предписания	6,5
4	Не молюсь, но внутренне считаю себя религиозным человеком	28,6
5	Затрудняюсь ответить	9,1

Социологи религии придерживаются мнения, что в массовом возрождении религиозности проявляется «культурообразующая функция» традиционных конфессий [Рыжова 2011: 190]. Рассмотрим, как наши опрашиваемые рефлексируют, оценивают роль религии в современном обществе. 43,3 % респондентов указали, что религия является опорой нравственности и морали в обществе. 39,0 % считают религию важной составляющей этнической культуры.

В 2010 г. опрашиваемые выделили, прежде всего, следующие функции религии: формирование терпимости и доброго отношения друг к другу в семье и обществе (43,0 %), способствование развитию личности, формирование нравственной и моральной ответственности (15,5 %), объединение, консолидирование людей (14,5 %).

Лишь единицы видят в религии пережиток прошлого (0,5 %), силу, разъединяющую людей, ставшую причиной конфликтов (2,1 %), увода людей от реальных проблем (4,1 %). Как видим, в рефлексии религии преобладают положительные оценки. И это не случайно, потому что в республике и в стране в целом происходит рост традиционалистских установок в духовной культуре общества, что, отчасти, может быть объяснено тем, что «для населения страны после коренного перелома важно утвердиться на характерных для России ценностях, которые являются основой толерантности и идентичности в российском менталитете. Традиционные конфессии и верования — культурообразующая константа в общей системе духовной жизни российского народа [Рахимова 2012: 4791].

Культурную составляющую религии подчеркивают следующие факты. Результаты наших многолетних исследований фиксируют, что верующими считают себя 60 % опрошенных калмыков, из них 90 % причисляют себя к буддистам. При этом их религиозность не

сопровождается соответствующим поведением, т. е. религиозность большинства скорее носит декларативный характер [Намруева 2009: 61]. На наш взгляд, причины этого расхождения кроятся в том, что самоидентификация «мы–буддисты» для подавляющего числа калмыков в настоящее время является не столько религиозной, сколько культурной идентичностью. Буддистом человек может считать себя не потому, что он в повседневной жизни постоянно посещает службы в хуруле, скрупулезно выполняет предписания Будды, а потому, что он живет в семье, республике с буддийскими традициями и испытывает огромную потребность в историко-культурной идентификации с народом, который на протяжении четырех столетий исповедует буддийское учение.

Литература

Гузельбаева Г. Я. Новые тенденции в религиозности татарской молодежи Республики Татарстан // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. М.: РОС, 2012. 1 CD ROM. С. 4699–4705.

Лебедев С. Д. Парадоксы религиозности в мире позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94.

Намруева Л. В. Конфессиональная идентичность монголоязычных народов // Социологические исследования. 2012. № 2. С. 134–138.

Намруева Л. В. Конфессиональный фактор в идентификационных процессах (по итогам опроса 2008 г. в Калмыкии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2009. Вып. 1. С. 59–64.

Рахимова Р. М. Религия как социальный институт: ценностно-регулятивные аспекты религиозной деятельности и проблема стабильности в РТ // Социология и общество: глобальные вызовы и региональное развитие [Электронный ресурс]: Материалы IV Очередного Всероссийского социологического конгресса / РОС, ИС РАН, АН РБ, ИСППИ. М.: РОС, 2012. 1 CD ROM. С. 4790–4793.

Рыжова С. В. Этническая идентичность в контексте толерантности / М.: Альфа-М. 2011.

Синелина Ю. Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. 2009. № 4. С. 89–95.



БУДДИЙСКАЯ СВЯТЫНЯ ДЖАРУНГ КАШОР В КУЛЬТУРЕ КАЛМЫКОВ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ*

Э. П. Бакаева, Е. Е. Бембеев

Среди буддийских культовых святынь одной из наиболее почитаемых является Боднатх — буддийский храмовый центр на окраине столицы Непала Катманду. В центре комплекса находится большая буддийская ступа, вокруг которой расположены монастыри. Ступа в Боднатхе — главный буддийский центр страны — согласно легенде, хранит в себе останки Будды Кашьяпы и является вместилищем всех будд, которые после освящения слились в единый поток и наполнили ее собой [Цендина 1995: 231, 233]. Через Боднатх лежал путь из Тибета в Индию, именно здесь останавливались многие паломники.

Ступа, возведенная в Боднатхе в VI в., часто упоминается в исторических документах. Тибетцы называют ступу «Джарунг Кашор» или «Джарунхашор», «Джарунг Кхашор». Это название, согласно тибетской легенде, означает «Слово-клятва о том, что это дело достойно исполнения» — так переводит его известный тибетолог и монголовед А. Д. Цендина [Цендина 1995: 230]. В другом переводе название может звучать так: «Если дано разрешение на постройку, то можно преодолеть любое препятствие» [Легенда о Великой ступе].

Тибетский письменный памятник, содержащий легенду о возведении этой ступы, именуется «Освобождение от страданий, ожидающее тех, кто прослушает историю о Большой ступе Джарунг-Кхашор». А. Д. Цендина, опубликовавшая в 1995 г. его перевод с тибетского языка на русский язык, отмечает, что это сочинение — «одно

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-18-02898).

из тех, что до сих пор оставалось практически не замеченными учеными» [Цендина 1995: 223]. Действительно, до работы А. Д. Цендиной [1995] текст о ступе Джарунг Кашор издавался только в 1994 г. в журнале «Гаруда» в переводе с английского языка, который выполнили О. Альбедиль и Г. Синицкий, использовавшие, в свою очередь, перевод с тибетского языка [Легенда о Великой ступе].

В предисловии к публикации в журнале «Гаруда» русского перевода «Легенды о Великой ступе», в которой говорится об истории ее возведения, отмечается: «Четыре школы тибетского буддизма относятся к Великой Ступе с равным почтением. Монастырь, что стоит теперь у ступы Боднатх, принадлежит желтошапочной школе Гелуг, но этот текст, который используется всеми почитателями Ступы в странах, где говорят по-тибетски, принадлежит красношапочной школе Ньингма. Этот текст из разряда *терма*, книги, скрытой супругой Падмасамбхавы, дакиней Ешей Мцожал[1], после того, как слова Гуру были зашифрованы [Легенда о Великой ступе].

Время происхождения легенды (или «истории») до настоящего времени точно не установлено. А. Д. Цендина считает вполне вероятным, что сочинение появилось «около XIV в., когда были написаны или ‘открыты’ многие апокрифы, связанные с именем Падмасамбхавы» [Цендина 1995: 225]. Понятно, что столь позднее появление письменного памятника не способствовало его популяризации, однако значение его связано с ролью в буддийской культуре самого сакрального объекта, являвшегося одной из наиболее почитаемых святынь и местом паломничества.

Сочинение о ступе Джарунг Кашор содержит несколько пластов: рассказ о птичнице, воздвигшей храм, беседа буддийского проповедника Падмасамбхавы и тибетского царя Тисрондецана (VIII в.), предсказания Падмасамбхавы о разрушении ступы, а также описание возможных подношений ступе и вознаграждении за таковые поступки [Цендина 1995: 223–225].

Легенда о происхождении ступы в сочинении изложена со слов гуру Падмасамбхавы, который, согласно легенде, рассказал царю

[1] Еше Цогъял.

Тибета Тисрондецану о следующих событиях: бодхисаттва Авалокитешвара дал обет Будде Амитабхе освободить всех живых существ от страдания этого мира. Дав возможность бесчисленным существам освободиться от страданий, он взошел на самый верх дворца Потала, думая, что все существа без исключения освобождены. Взглянув на шесть миров, он увидел, что еще много существ томится в нижних мирах. Подумав, что невозможно освободить всех существ от океана страданий, он заплакал и, сняв две слезинки с глаз, произнес благопожелание: «Пусть же в будущем мои слезы принесут пользу живым существам!». «В силу этих слов», говорится в легенде, две слезинки были превращены в двух дочерей владыки богов, которых назвали Гаяма и Ганчунма. Однажды Ганчунма украла несколько цветов и в наказание за нарушение законов богов была низвергнута в мир людей, где родилась в Непале, а в дальнейшем стала известна как птичница Дэмчигма[2] [Цендина 1995: 228–229].

Птичница, имевшая 4 сыновей, сумела накопить некоторую сумму денег и решила построить большую ступу, на строительство которой царь дал ей разрешение. Когда женщина и четверо ее сыновей возвели стены до третьего яруса, местные жители обратились к царю с прошением остановить работу.

Согласно легенде, царь отказал им, и его слова дали название строящейся ступе. В переводе А. Д. Цендиной слова царя изложены следующим образом: «Сказав: ‘Это дело достойно исполнения’ — я связал себя словом. Я — царь, и говорю один раз! <…>. Вот почему эта ступа прославилась под названием Джарунг Кхашор — ‘Слово-клятва о том, что это дело достойно исполнения’» [Цендина 1995: 230]. В переводе О. Альбедиля и Г.Синицкого это место в сочинении звучит следующим образом: «Я уже дал ей обещание (kha shor) разрешить начать работы (bya rung). Я, Царь, говорю только один раз. <…> Так Великая Ступа стала известной под названием Джарунхашор, что значит: ‘если дано разрешение на постройку, то можно пре-

[2] В переводе данного сочинения, выполненном с английского языка, дочери владыки богов названы Пурной (Завершенной) и Апурной (Незавершенной), а птичницы — Шамварой [Легенда о Великой ступе].

одолеть любое препятствие'» [Легенда о Великой ступе]. Работы по строительству продолжались в течение четырех лет без остановки; завершили постройку ступы после смерти женщины ее 4 сына, а сама она достигла состояния будды в мифической стране Дамциг-Лхамо-Прамолха — местопребывании богини Лхамо[3] [Цендина 1995: 230, 248].

Такова легенда о происхождении ступы Джарунг Кашор, она имеет типологически сходные черты с легендами о строительстве первого храма у других народов, например, у калмыков [Бакаева 2008] . С распространением у монгольских народов буддизма сочинения, посвященные известным монастырям и ступам (субурганам), стали известны и в их среде. Так, данное сочинение было переведено на монгольский язык.

«Нам известны две рукописи, — пишет А. Д. Цендина, — одна на ойратском письме в собрании петербургского Института востоковедения[4], другая — монгольская, из личной коллекции монгольского ученого Л. Хурэлбатора. Оба перевода очень близки тибетскому оригиналу. Мы не сомневаемся, что подобных рукописей было намного больше» [Цендина 1005: 225]. Приводя сведения о ступе Джарунг Кашор, исследователь пришла к выводу, что сюжет о беседе Тисрондецана и Падмасамбавы был включен в круг «обязательного» для образованного буддиста знания, а «неясные намеки на этот сюжет должны были вызывать у читателя полную картину событий, связанных с возникновением ступы и беседой о ней знаменитых царя и проповедника» [Цендина 1995: 226].

Упомянутое сочинение на ойратском языке, хранящееся в рукописном фонде Института восточных рукописей РАН (№35), называется «История субургана Джарон-хашор» (Byarong ka-šor suburγani touǰi orošibo) [Сазыкин 2001; Яхонтова 2014: 25]. Письменный памятник привезен Б. Я. Владимирцовым из командировки к баитам

[3] В переводе с английского языка, опубликованном в журнале «Гаруда» [1994. №2(7)], говорится, что после достижения состояния будды она получила имя Чамси Лхамо Прамша [Легенда о Великой ступе].

[4] В настоящее время — Институт восточных рукописей РАН.

Кобдоского округа (ныне Убсунурский аймак Монголии). Автор помечает сочинение об истории монастыря Джарунг хашор, приобретенное им у баитов Монголии, номером 35 [Владимирцов 2002: 98]. По мнению А. Г. Сазыкина, включение Б. Я. Владимирцовым в его отчеты данных о приобретенных рукописях дает надежные сведения о районах бытования тех или иных произведений монгольской литературы [Сазыкин 1986: 265]. Ойратская версия тибетской «Истории субургана Джарон-хашор» находится в единственном экземпляре в рукописном фонде ИВР РАН [Сазыкин 1986: 269−270]. Указанная рукопись, которую можно отнести к буддийской неканонической литературе, входит в состав четвертой (из шести) коллекции Б. Я. Владимирцова. Приведем ее описание: «(99). 9. C 255, №685 — Byarong Ka-šur suburγan tuuǰi orošibo (1a). Ойратская рукопись, 24 л., 33,8x11, 31−32 строки» [Сазыкин 1986:291].

Это сочинение получило широкое распространение среди ойратских народов Западной Монголии. Так, Центр по изучению истории, языка и культуры ойратов «Тод номын гэрэл» опубликовал в электронном ресурсе «Digital Library of International Researches» рукопись «История субургана Джарон хашор» (*ойр*. Jaron kašor suburγani touǰi orošiboi) в PDF-формате. Рукопись включает 50 листов, написана черными и красными чернилами. Сама рукопись хранилась в монастыре Төгрөг сомона Манхан Кобдоского аймака (тибетское название монастыря — Рашигонзоглин, основан в 1761 г., когда ламы отделились от монастыря захчинского сомона Үенч). В Манхан сомоне основное население — захчины, этническая группа социального происхождения, в которую вошли представители разных ойратских народов, и монастырь Төгрөг считается захчинским. Таким образом, можно сделать вывод, что сочинение было знакомо разным ойратским народам, имеются свидетельства о его распространении среди баитов и захчинов.

В коллекциях Калмыкии [Орлова 2002; Музраева 2012] письменные памятники с таким названием не отмечены, что может быть связано с утратой большей части буддийских источников в период депортации калмыцкого народа (1943–1957). Наличие ойратской рукописи в отечественном хранилище восточных рукописей может сви-

детельствовать о том, что среди калмыков, которые использовали ойратское «ясное письмо», имели хождение тексты подобного содержания. Об этом же свидетельствует и следующее: в культуре калмыков традиция Джарунг Кашор проявилась в появлении хурула (храма) с одноименным названием. Наименование одного из храмов Калмыкии именем великой ступы указывает на то, что калмыцкие буддисты знали историю ступы Джарунг Кашор и имели представление о святыне из непальского Боднатха. Ведь, как отмечает А. Д. Цендина, даже неясное упоминание Джарунг Кашор должно было вызывать полную картину истории знаменитой ступы у каждого образованного монаха [Цендина 1995: 266].

Хурул был возведен в Харахусовском улусе, в котором в XIX в. имелось два главных сакральных центра, объединявших пять хурулов: Большой Харахусовский хурул Раши Гоман, с которым вместе кочевали два малых хурула (хурулы родов харахусов, самтанакинов, шабинеров, сатхалов, батутов, ики-гурбутов, бага-гурбутов, ангучинов, нойдудов) и Большой Эрдениевский хурул Сэртэкчэлинг, кочевавший вместе с Малым[5] Докшадын хурулом (хурулы родов самтанакинов, шабинеров, замутов, батутов, джамбахинов).

В 1852 г. старший багши Харахусовского улуса был избран Ламой калмыцкого народа. Именно Лама Гелик (1852–1858) начал строительство нового хурула в урочище Чедыр в родном улусе в 1856 г. и назвал новый храм Джарунг Кашор (в документах Управления калмыцким народом он упоминается как Джаран Кашар). В буддийском памятнике об истории одноименной ступы говорится, что тот, «кто нарисует ее образ или воздвигнет статую, тот сможет достичь страны будд и пребывать неотлучно в обители пустоты» [Цендина 1995:238]. Таким образом, выбор названия храма был продиктован буддийским стремлением накопить заслуги.

Лама Гелик решил возвести новый, хотя и небольшой, храм в то время, когда власти требовали приведения количества буддийских хурулов в соответствие с утвержденным согласно «Положению по

[5] В Калмыкии деление хурулов на большие и малые произошло в связи с официальным определением штатов хурулов.

управлению калмыцким народом» 1847 г. Дело в том, что по «Положению 1847 г.» был сокращен один из трех хурулов (Докшадын) монастыря Раши Гоман. С намерением восстановить хурул лама Гелик, — в новом статусе он должен был жить при своем хуруле, — добился разрешения на строительство. Прихожанами трех хурулов, выделившихся в свое время из монастыря Раши Гоман, являлись рода харахусов. Джарунг Кашор же по завершении строительства (после смерти Ламы) в 1864 г. был передан в управление владельцев Буюнтукова и Дугарова (последний владел калмыками рода нойдуд), поэтому прихожанами этого хурула затем стали рода харахусов и нойдудов: именно из них набирались в хурул ученики. В дальнейшем хурул зачастую именовали Малым Дугаровым хурулом. Он был небольшим и иногда упоминался в документах как «цаца хурул». Летом храм располагался в кибитке и кочевал вместе с хурулом Раши Гоман [Бакаева 2005].

Место расположения хурула — урочище Чедыр — находилось неподалеку от поселений Яндыки и Промысловское; в 1874 г. поступила жалоба от главы хурула Г. Бюрюнова в Управление калмыцким народом о том, что крестьяне с. Промысловское захватили землю, на которой располагается храм (сюме), самовольно поставив разметку, и «не разрешают кочевать калмыкам и грозят изломать и самую церковь» [НА РК. Ф. И-9. Оп. 4. Д. 236. Л. 30], в результате чего в 1875 г. была отведена земля для хурула и калмыкам разрешили совершать кочевки близ родового храма.

Хурул именовался в документах и как «Дугаров малый», и как «Джаран Кашар». Просуществовал он до 1920-х гг. В конце 20-х гг. XX в. во всех улусах были проведены «слияния» хурулов. В 1926 г. в Малом Харахусовском хуруле (хурул Джарунг Кашор стал частью Харахусовского аймачного хурула) было всего 17 служителей. В Калмыкии на тот момент оставалось 1006 духовных лиц, религиозные общества охватывали 22337 мирян-верующих [Бакаева 2005]. Но вскоре и хурулы, и духовенство постигла участь быть закрытыми и сокращенными.

В современный период возрождения буддизма в Калмыкии боль-

шое значение придается восстановлению святынь, в том числе ступ, которые отмечают сакральные для нашего народа места. Инициатива принадлежит как местным религиозным организациям, так и представителям отдельных этнических групп и родов калмыков.

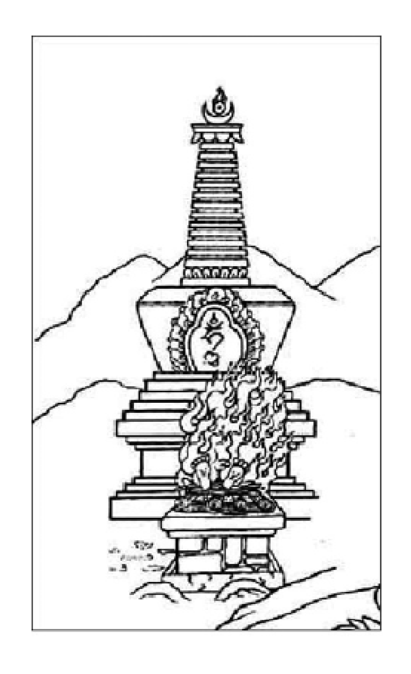
В сентябре 2013 г. начались работы по восстановлению Джарунг Кашор на месте расположения старого хурула в Харахусовском улусе. Шаджин ламой Калмыкии Тэло Тулку Ринпоче и монахами Центрального Калмыцкого хурула проведен обряд благословения местности [Шалдунова 2012: 4].

Инициатива восстановления хурула Джарунг Кашор принадлежит Басангову Василию Павловичу — члену буддийской общины с. Промысловка Лиманского района Астраханской области[6]. Со слов старожилов села был приблизительно восстановлен внешний облик небольшого старого сюме. Строительство проводилось на средства жителей Промысловки и близлежащих сел Лиманского района. «От хурула остался холм, на котором жители Лиманского района возвели маленький субурган. Они хотят построить здесь молельный дом — копию прежнего Джарунг Кашора, название которого каким-то особым образом связывает калмыков с Тибетом — священным хранилищем Учения — и Непалом — жемчужиной Гималаев, известной великолепной старинной ступой Боднатх (по-тибетски Джарунг Кашор)» [Шалдунова 2012: 4].

15 апреля 2014 г. место строительства посетили монахи монастыря Гъюдмед, которые также провели обряд благословения.

На старом месте Джарунг Кашор планируется поставить небольшую ступу (недаром в прошлом Джарунг Кашор называли и «цаца хурул»), в которой будет располагаться молельная комната с молитвенным барабаном. Над молельной комнатой планируется установить субурган. В замыслах строителей также установка особого сооружения в виде пагоды, в котором будет находиться статуя Цзонхавы

[6] Территория Калмыцкой АССР до ее незаконной ликвидации и насильственной депортации калмыцкого народа (1943–1957) включала два района, которые после восстановления автономии не были возвращены. Таким образом, место расположения храма Джарунг Кашор ныне относится к Астраханской области.



(*калм.* Зунква гегян), а также возведение двух объектов — Ступы Просветления и Ступы Победы.

Примечательно, что среди современных буддистов Калмыкии используется терминология, заимствованная из разных языков. Так, используются термины «ступа», «субурган», «пагода», которые означают одно и то же сооружение в разных этнокультурных традициях. Однако термин «ступа» чаще применяется, когда речь идет о соответствующем тибетскому буддийскому канону сооружении. Термин же «субурган» больше применяется для обозначения данного типа объектов прошлого или современных, которые не схожи с каноническими тибетскими ступами. Субурган же, возведенный на месте хурула Джарунг Кашор, не имеет явного сходства с субурганами калмыцкого типа и представляет собой небольшое прямоугольное сооружение с четырехскатной крышей и специальным окошком, в которое помещаются подношения и лампадки.

Однако изначально ступа являлась культовым памятником, функция которого заключалась в мемориализации результата кремирования. «Функционально — это результат исторической трансформации главного объекта ритуала сожжения тела умершего, то есть совокупности элементов погребального костра. Простейший вид подобного — это постамент или небольшое возвышение над землей, над ним глиняное, кирпичное или металлическое ограждение, подобие некоей огнеупорной емкости с телом, обложенным горючим материалом. В момент ритуала над подобным сооружением вздымаются языки пламени и клубы дыма. Именно в таком виде изображается доныне эпизод кремации Будды Шакьямуни в серии канонических изображений из известного цикла “12-ти деяний Будды”» [Легенда о Великой ступе].

Субурган на месте хурула Джарунг Кашор построен калмыцкими буддистами на основе консультаций с представителями старшего поколения верующих. Подобные субурганы ставили и в других местах (например, до 1994 г. таким был субурган, установленный в начале 1960-х гг. на месте кремации хана Дондук-Даши). Его форма соответствует типу сооружений, возводившихся калмыцкими буддистами для проведения кремации.

Таким образом, субурган Джарунг Кашор, построенный ныне около с. Промысловка, соответствует функциональному предназначению ступы и являет собой ее простейшую форму, характерную для калмыцкой традиции. В планах местных жителей — представителей родов харахусов (в прошлом, прихожанами Джарунг Кашор также являлись харахусы) — возведение ступы тибетского образца, что вполне соответствует основным тенденциям в развитии калмыцкого буддизма на современном этапе.

Как бы ни называли Джарунг Кашор — ступой, субурганом или малым хурулом, сюме или «цаца хурулом» — единым остается его сакральное содержание: сакральный объект, символизирующий наиболее раннее в тибетской традиции сооружение типа ступы. Джарунг Кашор является одним из символов взаимосвязи тибетской и калмыцкой культур (известно, что для калмыцкого буддизма являлись характерными прямые связи с Тибетом), а также, вероятно, свидетельствует о том, что в культуре калмыков имели хождение тексты о легендарной ступе, подобные хранящемуся в Институте восточных рукописей РАН сочинению на ойратском «ясном письме».

Источники

Национальный архив Республики Калмыкия (НА РК). Ф. И-9. Оп. 4. Д. 236.

Литература

Бакаева Э. П. Легенда об Уурхан санг бурхане: к проблеме этнической специфики калмыцкого буддизма // Буддийская традиция в Калмыкии в XX веке: памяти О. М. Дорджиева (Тугмюд-гавджи). 1887–1980. Элиста, 2008. С. 13–25.

Бакаева Э. П. Из истории хурула Джаран Кашар // Буддизм России. № 39. 2005. С. 128−132.

Владимирцов Б. Я. Отчет о командировке к баитам Кобдинского округа // Владимирцов Б. Я. Работы по истории и этнографии монгольских народов. М.: Вост. лит., 2002. С. 95−98.

Легенда о Великой ступе Джарунхашор. Пер. с тиб. яз. Кейт Доумэн, пер. с англ. О. Альбедиля и Г. Синицкого // Гаруда. 1994. №2 (7). [Электронный ресурс] // URL: http://dandaron.ru/rus/history/mahastupa.html (Дата обращения: 30.05.2014).

Музраева Д. Н. Буддийские письменные источники на тибетском и ойратском языках в коллекциях Калмыкии. [Текст] / Д. Н. Музраева. Элиста: ЗАОр «НПП „Джангар“», 2012.

Орлова К. В. Описание монгольских рукописей и ксилографов, хранящихся в фондах Калмыкии // Бюллетень Общества востоковедов. Вып. 5. М.: ИВ РАН, КИГИ РАН, 2002.

Сазыкин А. Г. Каталог монгольских рукописей и ксилографов Института востоковедения РАН. Т. II. М.: Вост. лит., 2001.

Сазыкин А. Г. Монгольские рукописи и ксилографы, поступившие в Азиатский музей Российской Академии наук от Б. Я. Владимрцова // Mongolica. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова. 1884−1931. М.: Наука. ГРВЛ, 1986. С. 265−297.

Тэло Тулку Ринпоче освятил место, где у волжских калмыков стоял хурул Джарунг Кашор [Электронный ресурс] // URL: http://khurul.ru/?p=11588 (Дата обращения: 03.05.2014).

Цендина А. Д. История о Большой ступе Джарунг-Кхашор. Пер. с тибет. яз., введение и примечания // Тибетский буддизм. Теория и практика. Новосибирск, 1995. С. 223−252.

Шакабпа Цепон В. Д. Тибет: политическая история СПб.: Нартанг, 2003.

Шалдунова Н. Г. Джарунг Кашор — место, связующее Тибет и Калмыкию // Известия Калмыкии. 22.09.2012. С. 4.

Яхонтова Н. С. Ойратские рукописи и ксилографы в собрании Института восточных рукописей РАН // Мир «ясного» письма. Элиста: КИГИ РАН, 2014. С. 5–26.

The Legend of the Great Stupa (mChod rten chen po bya rung kha shor gyi lo rgyus thos pas grol ba). The Life Story of the Lotus Born Guru (O rgyen rnam thar dpag bsam ljong shing) / Transl. by Keith Dowman. Berkeley: Dharma Publishing, 2004.

The Legend of the Great Stupa. The Life Story of the Lotus Born Guru // Dharma Press. Emerville, California, 1773.



Фото 1. *Монахи Центрального Калмыцкого хурула во главе с Тэло Тулку Ринпоче во время проведения обряда.*



Фото 2. *Во время ритуала освящения местности в месте расположения Джарунг Кашор*



Фото 3. *Субурган, установленный на месте хурула Джарунг Кашор близ с. Промысловка Лиманского района Астраханской области.*

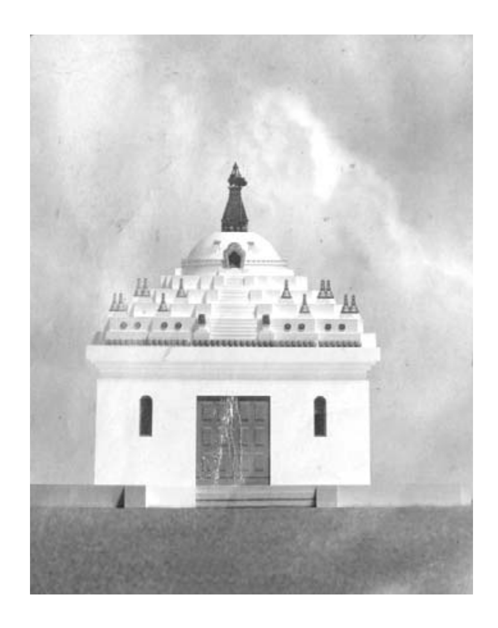


Фото 4. *Джарунг Кашор. Эскиз.*



ДАМБО УЛЬЯНОВ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИСТОРИОГРАФИЯ

М. В. Янова

Процесс формирования и развития мировоззрения российской интеллигенции конца XVIII – начала XIX в. оказал большое влияние на становление национальной интеллигенции народов Российской империи, в том числе и калмыков. С этим процессом связано распространение школ и светской образованности в степи, развитие благотворительной деятельности, позднее — развитие литературы, журналистики, распространение идей о свободе. В 1907–1908 гг. происходит оформление национально-демократического союза «Хальмг Тангчин туг», объединившего прогрессивно настроенное учительство. Первые опыты практики национальной историографии были посвящены вопросам религии, быта, культуры и языка, зарождалась публицистика, шло развитие исторического самосознания калмыцкого народа. Критерием выделения нового этапа в развитии историографии Калмыкии на рубеже XIX – XX вв., итогом вступления калмыцкого общества в орбиту капиталистических отношений стало появление собственной национальной интеллигенции.

В это время экономика и общество России переживали процесс серьезной социальной структуризации. Позиции разных слоев общества были не однородными, отсюда — многообразие концепций и интересов ученых, их отражающих. В соответствии с народническими представлениями, сложившимися в исторической науке и по оценке документальной базы источников того периода, можно сделать вывод, что путь дальнейшего исторического развития многие ученые тогда видели только в просвещении народов России. С возникновением национальной историографии в лице первых исследователей

Калмыкии — Н. Бадмаева, Н. Уланова, Н. Очирова, Д. Ульянова, Е. Чонова — появляется либеральное направление научной мысли, происходит накопление просветительских знаний в теологической философии буддизма. Во второй половине XIX столетия были заложены и расширены источниковедческие основы изучения самой Калмыкии в отечественной историографии.

Так, выделяя личность Н. Очирова в истории и культуре калмыцкого народа в первой половине XX в., мы отмечаем его вклад в развитие науки: сбор рукописей, жизнеописание лам, сбор песен и легенд, описание Буддийских академий Чёря в Малодербетовском и Манычском улусах. Особенно велика его заслуга в записи и исследовании эпоса «Джангар». Подчеркивая вклад Г. Н. Прозрителева [1912] и Е. Чонова [1912], выделяем систематизацию ими исторических знаний о военном прошлом калмыцкого народа.

Уже на протяжении нескольких десятилетий в истории развития исторической науки на Юге России формируются новые методы исследований, начинают публиковаться источники, отражающие процессы дальнейшего развития исторической науки в первой половине XIX в., происходит увеличение числа работ, специально посвященных Калмыкии. Во многом это связано со становлением собственной исторической школы и освоением региональных исторических источников. Все это свидетельствует о появлении знаний и тенденций, послуживших основанием для выделения истории Калмыкии в российской исторической науке в самостоятельную область исследований. В рамках востоковедения происходит формирование новой научной дисциплины — калмыковедения. Научно-исследовательский вклад по изучению данной проблемы достаточно изучен и обобщен на начальном этапе формирования научных направлений в дореволюционной историографии [Антонова 1996]. С разработкой вопросов по изучению состояния калмыцкого общества в дореволюционное время в России исследуются проблемы развития исторического знания, традиционной фольклористики, которые можно констатировать как зарождение научной интерпретации национальной историографии начала XX в.

Таким образом, новым исследовательским рубежом, определившим сменяемость эпох, стало появление первых трудов по национальной историографии. На смену обзорным статьям по миссионерской политике русского самодержавия на «национальных окраинах России» приходят первые работы представителей интеллигенции Калмыкии: Н. Бадмаева, Н. Уланова, Д. Ульянова, О. Норзунова, Л. Арлуева и др.

Дамбо Ульянов продолжительный период времени являлся штатным гелюнгом Потаповской станицы области Войска Донского. После прибытия в Россию из Урги он, узнав, что его родной Эркетеневский буддийский храм закрыт, в 1901 г. отправился в Петербург с целью добиться разрешения на его открытие. В столице Д. Ульянову пришлось пробыть три года, на протяжении которых он занимался ходатайством перед Военным Советом об открытии храма, состоял вольнослушателем в Военно-медицинской академии, а также занимался переводческой деятельностью. В 1902 г. Д. Ульянов опубликовал на русском языке перевод из тибетских медицинских сочинений «Дже-ду-нинг-нор» и «Хлан-таб» [1902].

Во время пребывания в Петербурге Д. Ульянова в 1902 г. подъесаул Наран Уланов представил его начальнику Генерального штаба. Когда был утвержден план путешествия в Тибет через Ташкент и Памир, в феврале 1904 г. Д. Ульянов в составе миссии во главе с Н. Улановым отправился в Тибет. Калмыцкие посланцы в Тибете в 1904–1905 гг. сыграли немаловажную роль в истории российско-тибетских отношений в период противостояния России с англичанами за сферу влияния в Тибете.

В 1913 г. Д. Ульянов опубликовал книгу, в которой подробно описал сложности пути, а также изложил события в форме и путевых заметок. Эта книга свидетельствует о стремлении представителей Калмыкии обосновать мотивацию возможного союза России с буддийским центром.

Идеи национальной интеллигенции XIX – начала XX вв. способствовали развитию просвещения в Калмыцкой степи, углублению знаний и созданию новых научных направлений в истории Калмыкии, в чем видна и непосредственная заслуга Д. Ульянова.

Литература

Антонова Е. А. Интеллигенция Калмыкии на рубеже XIX – начала XX вв. (1892–1917 гг.). Дисс. … канд. ист. наук. М., 1996.

Прозрителев Г. Н. Военное прошлое наших калмык и Ставропольский калмыцкий полк в войну 1812 года. Ставрополь, 1912.

Ульянов Д. Перевод из тибетских медицинских сочиненийYdже-ду-нинг-нор, гл. 91 и Хлан-таб, гл. 30. Лечение чумы, холеры и проказы. СПб., 1902.

Чонов Е. Калмыки в русской армии XVII в., XVIII в. и 1812 г. Пятигорск, 1912.

Сведения об авторах

Арвгийн Басанг — аспирант Университета Внутренней Монголии (АРВМ КНР)

Бакаева Эльза Петровна — д.и.н., зам. директора КИГИ РАН по научной работе

Батырева Светлана Гарриевна — д. иск., зав. музеем традиционной калмыцкой культуры им. Зая-пандиты КИГИ РАН

Бачаева Саглар Егоровна — к.ф.н., н.с. отдела языкознания КИГИ РАН

Бембеев Евгений Евгеньевич — студент 4 курса Института калмыцкой филологии и востоковедения КГУ

Бурыкин Алексей Алексеевич — д.ф.н., д.и.н., в.н.с. Института лингвистических исследований РАН (г. Санкт-Петербург)

Дронов Валерий Александрович — историк-краевед (Дубовский р-он Ростовской области)

Кукеев Адьян Геннадьевич — м.н.с. отдела письменных памятников, литературы и буддологии КИГИ РАН

Лиджиев Александр Борлаевич — к.ф.н., доц. кафедры калмыцкого языка и монголистики КГУ

Манджиев Павел Юрьевич — студент 3 курса Института калмыцкой филологии и востоковедения КГУ

Манжиков Эрдни Николаевич — атаман Калмыцкого казачьего округа Всевеликого войска Донского

Менкенова Кермен Владимировна — ст. преп. кафедры иностранных языков, межкультурной коммуникации и регионоведения КГУ

Музраева Деляш Николаевна – к.ф.н., доц., с.н.с. отдела письменных памятников, литературы и буддологии КИГИ РАН

Мулаева Нина Михайловна — к.ф.н., н.с. отдела языкознания КИГИ РАН

Намруева Людмила Васильевна — к.соц.н., доц., зав. отделом социально-политических и экологических исследований КИГИ РАН

Орлова Кеемя Владимировна — д.и.н., в.н.с. Института востоковедения РАН (г. Москва)

Осорин Утнасн — м.н.с. отдела фольклора и джангароведения КИГИ РАН

Очирова Нина Гаряевна — к. пол. н., директор КИГИ РАН

Очирова Нюдля Четыровна — к.ф.н., н.с. отдела языкознания КИГИ РАН

Санчиров Владимир Петрович — к.и.н., в.н.с. отдела истории и археологии КИГИ РАН

Цэвэгийн Бату — профессор Синьцзянского государственного университета (СУАР КНР)

Чемидова Баира Владимировна — кандидат исторических наук, зам. заведующего Регионального центра обработки информации (РЦОИ) Института развития образования (г. Ханты-Мансийск)

Янова Марина Владимировна — д.и.н., с.н.с. Научного отдела КГУ

Научное издание

ТИБЕТ ГЛАЗАМИ
РОССИЙСКИХ ПУТЕШЕСТВЕННИКОВ
Материалы Международной научной конференции, посвященной 170-летию со дня рождения Дамбо Ульянова
6–7 июня 2014 г.

Подписано в печать 12.07.2014. Формат 60x90 1/16.
Гарнитура Times. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл.-печ.л. 11,38.
Тираж 300 экз. Заказ № 2057-14.

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
358000, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Илишкина, 8